

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة أ.د/علي عبد الواحد وافي

القاهرة

سلسلة اللاهيات

تصدر بإشراف : الدكتور نظمي لوقا

الله

أَسَاسُ الْمَعْرِفَةِ وَالْأَخْلَاقِ
عِنْدَ دِيكَارْت

بمِثْل
الدكتور نظمي لوقا

الطبعة الفنية الحديثة
٥٠ شارع الشيخ أبي بصير بالزيتونة ٨٦٤٨٧١

إلى التي لولا وقوفها إلى جانبي على امتداد نيف وربيع قون.
من المشاركة الفكرية لما استطعت — أغلب الظن — أن
أنجز شيئاً مما لعل أنجزت .
إلى خير صديق وخير شريك في أمانة الفكر وأمانة الحياة .
إلى زوجتي ...

نظمي

كلمة تقديم
في الموضوع والمنهج

هذا تأويل لمذهب ديكارت في المعرفة والأخلاق ، لا من حيث هما ، بل من حيث إنهما غير ممكنين إلا على أساس أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسمى بالاطلاق فليس هذا البحث بالجامع لكل ما قيل في المعرفة والأخلاق عند ديكارت من ألوان التخريج والتفسير والتأويل ، ولا هو أيضاً بالاستقصاء الشامل لأصول براهين ديكارت على وجود الله عند الفلاسفة الأولين ، فإن هو إلا مجرد عرض لهذه المسألة عند ديكارت بحيث تستوفى صورتها من حيث هي ، فلم يكن من قصدنا أن نستوفى في كل موضع وجهات النظر المتباينة ومناقشتها ، بل كان كل قصدنا محصوراً في عرض المذهب كما يبدو لنا بحيث يؤدي إلى إقامة دعوى هذه الرسالة ، وإن كان هذا لا يستبعد بحال أننا نحرينا أن يكون ذلك العرض ممحصاً تمحيصاً عقلياً لا تاريخياً في كل عنصر من عناصره جهد ما نستطيع .

فهذا العمل إذن « صورة » لمذهب ديكارت من زاوية معينة ، وليس هو « بمتحف » لذلك المذهب وآراء القائلين فيه والمتعرضين له . وليس من شأن « الصورة » أن تجمع كل ما حول موضوعها ، ولكن قصارى ما يطلب منها أن تبرز الملامح واضحة ، وأن تكشف عن ملامح النفس — إذا صح التعبير — وقد شفت عنها معالم الوجه ، فإلى هذا دون غيره تقاس القدرة الفنية لكل مشتغل بالفرشاة والألوان . وليست هذه « الصورة القلمية » لمذهب ديكارت من هذه الزاوية المعينة إلا محاولة شخصية تنطق فيها نصوص أبي الفلسفة الحديثة — التي هي هنا بمثابة معالم الوجه — في الصورة المرسومة — بما يدور في أعماق ذلك الفكر الجبار .

فالمعول إذافي هذه « الصورة » على النصوص لاعلى أقوال المفسرين والشرح ، والمعول في ربطها وإبرازها على نظرنا الشخصية إلى ذلك المذهب الشامخ البليان .

أما لماذا آثرنا أن يكون ذلك العمل صورة تأويلية لمذهب ديكارت من زاوية معينة ، لامتتحفا له ولو من تلك الناحية عينها ، فرد ذلك إلى أن المتاحف من ذلك النوع قائمة وافية بالمراد منها ، حتى ليكون المزيد منها فضولاً ، يخلو من كل طرافة ومن كل فائدة — اللهم إلا الظهور بمظهر الطلعة القراءة — وهذا ما ينافي ذوق ذلك الناعى على جمع رفات الآراء دون نظر حر ولا رأى أصيل ... بينما الصورة الجديدة مهما تكن متواضعة لا تنفك خلقاً فنياً لا يذهب سدى ما يبدل فيه من عناء الصانع وعناء المشاهد على السواء .

ثم أن رسالة الجامعة تكوين العقلية لا الذاكرة ، وأن تقيم النظرة والمنهج لا أن تربي في الناشئة العلمية أو الفلسفية مجرد ملكات التجميع والتحصيل التي لا تحتاج إلى قدرة فنية خاصة ، ولا إلى إعداد أسمى من إعداد الطبيعة للنمل — ولا أقول للنحل !!

وإني لأرجو أن أكون قد وفقت في هذا العمل إلى القيام بدور نحلة متواضعة تعرف كيف تلتقي النوار ، وكيف تجعل منه جنى لا غضاضة فيه على المشتار . ولئن كان هذا قد اقتضى — على قلته — نيفاً وتسع سنين من الصحبة النابضة بالحياة لهذا المذهب العظيم ، إلا أنني أرجو أن يغفر لى هذا الإبطاء وهذا الاقلال ، فلفير طبوليات الكم مسعانا ، وليست القدرة الآلية عدتنا ولا دعوانا .

* *

ولقد تحرينا أن يكون منهجنا في هذا العمل ديكارتيّاً ما استطعنا ، فهو خلو من الحواشي والذبول ، تطرد فيه حلقات الاستدلال آخذاً بعضها برقاب بعض حتى تنتهى إلى قضية هي عين المطلوب ، وبذلك يتم البرهان وتم الصورة التأويلية التي هي موضوع هذا البحث .

وقد رأينا فى هذه الطريقة الهندسية ضمناً من التيه ووقاء من الاستطراد ، كما أحسنا أن خاتمة تتلو ذلك إنما تكون مجرد تقليد لا موجب له من المنهج ولا من طبيعة الموضوع .

كما لم نجد من الموافق لمطلبنا أن نبحث عن بدور آراء ديكرت هنا أو هناك عند الفلاسفة الأقدمين ، فإن هذا — على أهميته العلمية والتاريخية — غير متصل فى حد ذاته بالصميم من مقصدنا ، فضلاً عن أن هذا المطلب قد استوفاه مؤلفون ثقات من أجانف ومصريين .

تم أن اللبناات فى حد ذاتها لم تكن ولن تكون يوماً محل الأصالة فى أى بناء ، وإنما محل الأصالة فى طريقة استعمال هذه اللبناات لإقامة بناء بعينه تحقيقاً لرسم موضوع .

فالمناهج العام وطريقة تكييف العناصر هى محل الأصالة فى مذهب ديكرت . والمنهج العام أو طريقة تكييف العناصر من ذلك المذهب هى ما ندعيه فى هذه الرسالة ، وما علينا أن يكون نص من ديكرت استعملناه لغايتنا قد سبقنا إلى استعماله لغايته غيرنا ، وما علينا أن يكون رأى جزئى ذهبنا إليه هنا قد ذهب إليه قبلنا سابق أو سابقون ، فالرباط الذى يربط الكل والوحدة التى تجمعها هما الأمر الذى يعيننا لأنه قوام الصورة التأويلية التى قصدنا إلى إقامتها .

ونسأل الله السداد

نظمى لوقا

المحتويات

٤	الاهـداء
٧	كلمة تقديم في الموضوع
	١ - الجوهر
١٩	١ - الجوهر والماهية
٢٧	٢ - الجوهر بالاطلاق
٣٩	٣ - الجوهر بالاعتبار
٥٥	٤ - الماهية والوجود
	٢ - المعرفة
٦٣	١ - سبيل اليقين
٧١	٢ - دواعي الشك
٨١	٣ - اليقين الأول والحدس
٨٧	٤ - اليقين الأول وجوهرية الفـكر
٩٥	٥ - اليقين الأول ومؤداه
١٠١	٦ - الحقائق في ذاتها غير مضمونة
١٠٧	٧ - معرفة الله
١١٧	٨ - اليقين الأسمى
١٢٥	٩ - وجود العالم

الصفحة

١٣١	١٠ - المنهج .
١٣٧	١١ - المعرفة المضمونة
١٤٧	١٢ - المصدر والضمان

٣ - الاخلاق

١٥١	١ - الخطأ والخطيئة
١٥٧	٢ - حرية الإرادة أساساً للمسئولية
١٦٥	٣ - الخير والشر .
١٧٣	٤ - بناء الأخلاق .
١٨٣	٥ - تقويم وتعقيب

الله

أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت

- ١ -

الجواهر

- ١ - الجوهر والماهية
- ٢ - الجوهر بالاطلاق
- ٣ - الجوهر بالاعتبار
- ٤ - الماهية والوجود (الخلق)

١ - الجوهر والماهية

تعريف الجوهر وجامعها

— صلة الجوهر بالماهية —

صلة الماهية بالوجود —

أهمية معنى الجوهر —

وأهمية إثباته .

بالبحث عن تعريف الجوهر عند ديكارت ، نجد أنفسنا بإزاء تعريفين أحدهما عام والآخر أخص من الأول وأدق . والعام منهما وارد في التعريفات التي تتضمنها رد ديكارت على الاعتراضات الثانية . وفيه يقول : « يسمى جوهر كل شيء يقوم فيه مباشرة — كما يقوم في موضوع — أو يوجد بواسطة شيء ندركه : أي خاصة أو كيف أو صفة مما لدينا عنه فكرة حقيقة » فالجواهر بهذا الوجه كل شيء يكون موضوعا أو محلا للخواص والكيف والصفات التي ندركها . وليست الخواص والكيف والصفات إلا ظواهر طبيعة الشيء أو ماهيته — وللكامتين دلالة واحدة عند ديكارت — بمعنى أن الماهية هي نفس الشيء كما هو موجود في العقل ، فكل ما يتناوب الشيء من ظواهر مدركة يبدو موضوعا لها — كأن تكون تلك الظواهر كيوا أو خواصا أو صفات — إنما هو لظواهر طبيعة ذلك الشيء ، أي لمعناه العقول . فالجسم مثلا — كما يورد تعريفه في نفس الموضع « هو الجوهر أو الشيء الذي هو موضوع مباشر للامتداد في المكان والأعراض التي تستلزم ذلك الامتداد » كالشكل والموضع والحركة في المكان وما إلى ذلك . « فماهية الجسم كجوهري الامتداد في المكان ، ومعنى الماهية هنا أن الجسم كما هو موجود في العقل — أو كما يبدو معناه الذي في العقل — هو الشيء الممتد في المكان . فالجسم هو الجوهر الذي هو موضوع لماهية الامتداد في المكان ولواحقها . وكذلك يعتبر لدى ديكارت جوهر كل شيء له ماهية .

ولكنه في كتاب المبادئ ، في الباب الأول . يخص الجوهر في المادة الحادية والخمسين بتعريف آخر أضيق نطاقا من التعريف السابق ، فهو يقول

« الجوهر شيء لا حاجة به لا إلى ذاته كي يوجد » فليس تقوم الماهية بالموجود —
 أى كونه موضوعا لها — بكاف لكى يسمع عليها وصف الجوهر بهذا الوجه
 الجديد ، بل لابد من أن يكون موجودا بذاته لم يوجد غيره أصلا ، كما
 أنه موجود — حال وجوده — مستقلا عن كل ما عدا ذلك . فهذا تمام غناء
 وجوده عن غير ذاته . بينما التعريف السابق لا يستلزم للشيء الذى يسمى
 بمقتضاه جوهر أن يكون غائيا عن علة لوجوده توجده ابتداء . وبين التعريفين ،
 كما هو ظاهر ، بون بعيد . ولهذا يتنبه ديكارت فمستطرد — فى نفس الموضع
 من المبادئ وفى نفس المادة — إلى القول بأنه « ليس إلا الله وحده من هو
 كذلك بمعنى الكلمة . . . فإما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة واحدة
 بغير أن يستلزم الله ويحفظه بقدرته . ولكن من بين الأشياء المخلوقة ما لا يتوقف
 وجوده على الله فعسب ، بل يتوقف وجوده كذلك على أشياء أخرى بحيث
 لا يوجد إلا بوجودها . فالحركة مثلا ، أو الشكل ، أو العدد ، لا توجد إلا
 فى المتحرك والمشكل والمعدود . فهذه إذن كيوف بسيطة تتوقف فى وجودها
 توقفا مزدوجا : أى على الله ، وعلى الموجود الذى يملكها . بينما هناك على
 العكس موجودات لا يتوقف وجودها الخاص — بجانب توقفه على الله — على
 أى كائن آخر . مثل أنا الذى أعمل وأفكر . وهذه هى بمعنى الكلمة
 للجواهر المخلوقة » .

فديكارت قد جمع فى هذه المادة من المبادئ التعريفين أو من باب أولى
 المعرفين ، وأبان حدود المصدق فى كل منهما . كما أوضح للعملة فى تسمية بعض
 المخلوقات بالجواهر . وأن تكن غير غائية عن الله لإيجادها ولحفظ ذلك
 الوجود . وهذه الجواهر الأخيرة هى التى عنها فى الردود على الاعتراضات

الثانية بقوله أنها « كل ما كان موضوعا لماهية ، كما تبدو الماهية وراء ما ندرك من الخصائص والكيوف والصفات التي لذلك الشيء » الأمر الذي سينتهى - كما سنرى في موضعه - إلى إقامة جوهرين : النفس المفكرة والجسم الممتد ، هما الجواهران المخلوقان مقابل الجواهر بالاطلاق أى الله ويعرفه ديكارت بأنه « الجوهر الذى ندرك أنه كامل الكمال الأسى والذى لا تصور فيه أى شيء مما يتضمن النقص أو أى حد للكمال » فماهية الله - أى ما ندركه من معنى مقول له لدينا - أنه الكمال بالاطلاق . إذن . .

فالجوهر عند ديكارت - المطلق منه والمخلوق - هو ما كان موضوعا
لماهية . والماهية هى المعنى المقول الذى لدينا الموجود الحقيقى أيا كان .

٢

ولكننا نلاحظ على هذا النظر إلى الجوهر أنه حكم بشيئية ، أى بوجود خارجى لموضوع المعنى المقول أو الماهية . بمعنى أن الماهية هى المقول وأن الجوهر هو الشيء الخارجى الذى له هذه الماهية . وبهذا يكون الجوهر هو الماهية موضوعة أو متعققة فى الوجود الخارجى . بينما ليس هناك من تلازم بين الماهية بماهى ماهية وبين الوجود الخارجى . إذ ليس ضربة لازب أن تستلزم الماهية - من حيث هى كذلك - وجودا خارجيا للجوهر الذى تمثله . فى حين أن وجود الجوهر لا يكون إدراكه إلا من حيث أنه ذو ماهية .

وهنا أيضا مجال آخر للتفريق بين الجوهر بالاطلاق والجوهر المخلوق . فالجوهر بالاطلاق - أو الله - يختلف من حيث الماهية (أو موضوع المعنى المقول الذى لدينا عنه) عن بقية الموجودات : « فإن الوجود الممكن متضمن فى معانى جميع الطبائع الأخرى بينما المتضمن فى معنى الله ليس الوجود الممكن فحسب ،

بل للوجود الضروري بالإطلاق^(١) » ومعنى هذا على التحقيق ، أن الماهية من حيث هي ماهية ، أى كموضوع للمعنى العقول ، أو كمعقول الشيء ، لا تقتضى وجود الشيء بالضرورة ، بل تنفى فقط أنه ممكن الوجود على هذا الوجه . وهذا وفاق القول المشهور : « أن للشيء وجودا عينيا بقدر ماله من كمال » فمكان الماهية إنما هي ملك هذا الشيء من حيث معرفتها العقلية به كوجود ممكن من جهة ، وبمحال وجوده الممكن هذا من جهة أخرى في نفس الوقت . فالماهية هي صلتنا بالشيء كموضوع للمعرفة الإنسانية وكموجود ممكن أيضا . فالماهية إذن هي ملك الجوهر من حيث هي موضوع للمعرفة أى للفكر . ولكننا غير كافية كي يحكم بوجود الجوهر حتما ، إلا إذا كانت تلك الماهية تتضمن وجودا ضروريا لموضوعها .

والواقع أن ديكارت يستعمل كلمة جوهر بمعنى شيء أو موجود . فيقول تارة عن الفكر أنه شيء يفكر . ويقول عنه تارة أخرى أنه جوهر طبيعته أو ماهيته التفكير . وبهذا يكون ديكارت قد حدد معنى الشيء باعتباره مرادفا للجوهر لديه : بأنه ما كان ذا ماهية معينة .

٣

ومن هنا تأتى أهمية فكرة الجوهر لديه . إذ بدون إعتبار الموجود جوهر ، أى بدون إعتبار الماهية أساسا للوجود من جهة المعرفة ، لما كانت المعرفة بمعنى الكلمة ممكنة أصلا ، إذ يصبح ما لدينا عن الشيء من علم لا يمدو أن يكون جملة نموت لارتباط بينهما ولا معقولية فيهما . وبهذا لا يبقى للشيء من الصفات إلا الوجود المحض ، الذى لا محل لاثباته ابتداء - عن طريق

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

منهج ديكارت - دون أن يكون هو نفسه ذا معنى عقلى أو مفهوم ثابت يقوم به وجوده للمعنى .

فالماهية - كلاك للجوهر - أو الجوهر كموضوع للماهية ، أساس ضرورى للمعاملات العقلية اللازمة للمعرفة إبتداء . فبدونها لا محل لإدراك الوجود - بإعتباره تابعا عند ديكارت للمعقول - ولا محل لإدراك العلائق والصلات بين الاعراض التى تتتاب الموجدات ، وإذا أضفنا إلى هذا أن نفس صفة الوجود للشيء تستلزم البقاء فى الزمن ، والزمن منفصلة أجزاءه . الأمر الذى لا يضمن الوجود للشيء لحظة بعد لحظة . فالشيء بدون إثبات ماهية له لا يعدو أن يكون ظلا بغير حقيقة ، لأنه بغير مـلاك فى كيفية وجوده . كما أنه بغير سند فى المدة .

ماذا ؟ بل أنه بدون الماهية شيء بغير حقيقة . فبغير إثبات الماهية لشيء يكون شعبا أو قالها فارغا للوجود لا يتضمن أى حقيقة ثابتة أصلا ولا استمرارا .. فإن العقل لا يصلح لديه موضوعا للمعرفة إلا ما أمكن أن يصدق عليه مبدأ عدم التناقض أى التمييز فى كيف الوجود ، ومبدأ الاطراد والتوقع . وبفهم هذا لا يصح شيء فى العقل ، ولا يصح لدى العقل شيء فى الوجود .

فإثبات معنى الجوهر أمر أساسى لا مكان كل نظر عقلى على هدى وبينه ، بل هو الدعامة الأولى التى يقوم عليها علم الوجود الذى ينبئ عليه كل حركة فى للعقل أو فى الوجود ، أى كل فكر وعمل . وبدون إثبات ذلك المعنى . وبدون النظر إلى الأشياء من هذه الوجهة يبطل كل نظر وتبطل كل معرفة ، ويبطل كل ما يبنى على المعرفة من قواعد للاخلاق .

٢- الجوهر بالاطلاق

تعريفه — ماهيته — وجوده
— علمه ذاته — ذاته
وصفاته .

« الله هو الجوهر الذى ندرك أنه كامل السكال الأسمى والذى لا نتصور فيه أى شىء يتضمن أى نقص أو حد للسكال »^(١) ولما كانت ماهية كل جوهر - أى حقيقة المعقولة متضمنة فى المعنى الذى لدينا عنه ، فإن « معنى الله (أى ماهيته) يتضمن الوجود الضرورى : لا مجرد الوجود الممكن المتضمن فى معانى جميع الأشياء الأخرى »^(٢) ومعنى هذا أن ماهيته هى السكال الأسمى بنفسه حد ، وأنه واجب الوجود بهذه الصفة ، لا مجرد ممكن الوجود . « فإن الوجود متضمن فى معنى أو مفهوم أى شىء لأننا لا نستطيع أن نتصور شيئاً إلا على أنه شىء موجود : ولكن مع مراعاة أن الوجود المتضمن فى مفهوم الشىء المحدود هو الوجود الممكن أو الحادث فحسب ، أما المتضمن فى مفهوم موجود كامل للسكال الأسمى فهو الوجود الكامل والضرورى »^(٣) .

وآية هذا عند ديكارت - إجمالاً - أن الفكر مقياس الوجود ، بمعنى « أن ما نتصوره تصوراً قوى الوجود والتميز فهو حق كله »^(٤) . فما يتضمنه الذى لدينا عن شىء ما ، بحيث يكون ذلك واضحاً شديد الوضوح و متميزاً ، فهو حق بل « وعندما نمزو صفة إلى طبيعة أو مفهوم شىء ، فكأننا نمزو هذه الصفة إلى الشىء نفسه فعلاً ، ويمكننا التأكد بأنها فيه »^(٥) فما فى الطبيعة أو المفهوم أو الماهية - وهى كلها موضوع المعنى أو الصورة الذهنية - فهو موجود فى الشىء نفسه بخلافه . ومن هنا يمكننا - بمراجعة المعنى الذى لدينا عن الله ، وهو المعنى السالف وصفه - أن نتحقق من صدق القضية القائلة بأن ماهيته عين وجوده أو أن وجوده وماهيته شىء واحد .

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

(٢ و ١) الردود على الاعتراضات الثانية « التعريفات » .

(٣) المسلمات - بنفس الموضع .

(٤) المقال عن المنهج - القسم الرابع .

(٥) التعريفات فى الردود على الاعتراضات الثانية .

« أن ماهية الله ككامل الكمال الأسمى (أى كالا فعليا لا مجرد كمال متوهم) لا يمكن أن يفصل عنها أنه موجود بالفعل ، كما أنه لا يمكن الفصل بين أن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين وبين ماهية المثلث نفسها . أو كما لا يمكن الفصل بين معنى الجبل ومعنى الوادى . حتى أنه لا يقل بطلان تصور إله بغير وجود فعل عن بطلان تصور جبل بلا واد . » ولكن أليست هنا مغالطة مستورة ؟ أأنى لا أستطيع تصور جبل بلا واد يجعل وجود الجبل بالفعل أمراً محتملاً ، حتى يكون معجزى عن تصور الله بغير وجود قاضيا بالمثل بوجود الله ؟ يقول ديكارت « بل المغالطة المستورة إنما هى فى هذا الإعتراض : فأننى مادمت لا أستطيع فصل فكرة الجبل عن فكرة الوادى ، فالفكرتان متلازمتان حتما سواء وجدوا أو لم يوجدوا البتة بالفعل . بينما يلزم من معجزى عن تصور الله بغير وجود أن الوجود غير منفصل عنه ، أى أنه موجود . فان تلازم معنى الله والوجود كتلازم الوادى والجبل . لالأن فكرى ملزم للأشياء ، بل بالعكس لأن ضرورة الشيء نفسه - أى وجود الله فعلا - تجعل فكرى يتصوره ، على هذا النحو . فليس فى استطاعتى أن أتصور إلهما بغير وجود (أى موجودا تام الكمال بغير كمال تام) مثل استطاعتى أن أتخيل خصانا مجنعا أو بغير جناح ^(١) . »

ولا تفهم الإشارة الأخيرة إلى الزام الشيء نفسه لفكرى ، إلا إذا أدركنا أن المعنى أو الفكرة عند ديكارت - متى كان من قبيل المعانى التى لا تصممها النفس ولا تتلقاها من خارج ، بل تصل النفس إليها بالانظر فى طبيعتها الخاصة وبدون أية وسيلة أخرى مما يسمى لديه بالمعانى المفطورة - إنما يمثل موجودا

(١) التأمل الخامس باختصار .

هو علة هذا المعنى . وهذا الموحود يمثله معناه تماماً . فإذا كان مجرد موجود ممكن كانت ماهيته أو معناه أنه كذلك . فمن مسلماته أو بديهاته أن الحقيقة الموضوعية لأي معنى لدينا تتطاب علة لها نفس هذه الحقيقة بشكل صوري أو سام لا موضوعي فحسب . فللشيء من الوجود المعنى قدر ما له من كمال . وما يخص المعنى الذي لدينا إنما يخصه لأنه يخص الشيء نفسه الذي هو علة ذلك المعنى لدينا . فالمعاني التي لا تستمد أصلها منا ولا من المحسوسات إنما هي معاني موجودة في النفس بواسطة علة خارجية تمثلها هذه المعاني ، فالمعاني هي الصور المعقولة للأشياء ، وما يوجد فيها إنما يوجد فيها لأنه موجود في علتها . ومن المسلمات المشهورة عند ديكارت « أن كل كمال في المعلوم (وهو هنا المعنى) لا بد أن يكون في علة (الشيء أو الجوهر) . » و « أن العدم لا ينتج شيئاً » و « أن فاقد الشيء لا يعطيه » (١) .

اذن :

فالله موجود فعلاً ما دام المعنى الذي لدينا عنه - وهو معنى فطري فينا لم نحدثه ولم تحدثه فينا التجريبية الحسية يتضمن فيما يتضمن من صفات كمال الله أنه موجود بالفعل . بحيث لا يمكن فصل الوجود بالفعل عن تصوره ، أو ماهيته . إذ مافى المعنى فهو في علة . وما يصدق على الماهية يصدق على الجوهر الذي هو موضوعها الموجود في الأعيان .

٢

ولسكن قانون العلية ، الذي هو من مسلمات ديكارت أو بديهاته ، والذي أوردناه سبباً لمطابقة ما في المعنى لما في الشيء - أي مطابقة مافى الأذهان

(١) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية .

لما في الأعيان ، كما يقول الإسلاميون - بفتح أمامنا الباب لمسألة جديدة :
 « فانه - على حد قول ديكارت - نفسه في تلك المسلمات - ما من شيء موجود
 إلا ويمكننا أن نسأل عن علة وجوده . فان هذا السؤال نفسه يمكن أن يسأل
 بخصوص الله » ولكن « ليس لأن الله يحتاج لأية علة كي يوجد (أفليس
 تعريفه أنه الجوهر الذي لا حاجة به إلا إلى ذاته كي يوجد؟^(١)) بل لأن
 عظم طبيعته نفسه هو علة أو سبب غناه عن أى علة لوجوده » .

فالله إذن ماهيته أنه علة ذاته أصلاً، وأنه حائز لجميع الكمالات التي أدركها
 والتي لا أدركها أيضاً . ولكن هذا المعنى الذي هو معنى الكمال إطلاقاً ، أهو
 حاضر بالذهن أبداً - مادام بسميه طبيعياً أو فطرياً - وكيف نوفق بين هذه
 الدهوى وبين وجود كثير من غير المؤمنين بالله ؟ بل كيف نوفق بين هذا
 وبين ما نعلمه من قصور إدراك الأطفال ، فهم على هذا الفرض لا بد أن يكون
 معنى الكمال - الذي هو معنى الله - موجوداً في أفكارهم ابتداءً ؟ والجواب
 على هذا كما ورد في رد ، على هوبز : أن المعنى الفطري لا يراد به أنه مائل أمام
 العقل دوماً ، فإمن معنى هذا شأنه ، يراد به فقط أن لدينا ملكة أحداثه . . .
 « فإني كي أقيم الفرق بين هذه المعاني والمعاني الأخرى التي يمكن تسميتها
 حادثة أو مصنوعة ، قد دعوتها بالطبيعية (أو الفطرية)^(٢) » فهذه المعاني موجودة
 فينا ملكة أحداثها ، أي نكشفها بانفسنا في أنفسنا لو أحسبنا النظر فيها ،
 الأمر الذي يحتاج إلى إسكات صوت الحواس اللجب عادة بحيث يحجب
 صوت الفكر الخالص .

وهذه الفكرة أو المعنى الفطري الطبيعي - أولى في الذكر ولولا هذا لما

(١) المبادئ - الباب الأول - المادة ٥١ .

(٢) الرد على ريجيوس .

أمكننى إدراك نقصى ، بينما إدراك النقص من أول إدراكات الفكر حين يمس نفسه - إذ الشك والحيرة نقص ، ولا إدراك لنقص إلا بكمال يقرب به حاضر فى النفس فعلا وإن لم تع حضوره إلا بالنظر فى ذاتها بانتباه . فمعنى الكمال سابق على كل إدراك فى الذكر : مما يؤيد أنه فطرى أو طبيعى .

وهذا تبرز لنا مرة أخرى أهمية إثبات صفة الجوهر إلى الأشياء ، أى إثبات الماهية للموجودات ، إذ بغير هذا وبغير إدراكنا أن الفكر جوهر - أى له ماهية هى التفكير بشقى مظهره - لما أمكننا أن نثبت تلك للفروق بين الماهى أو المظاهر المختلفة التى تحصل فيه ، ولما أمكن الوصول إلى علم ثابت مادام الفكر نفسه - الذى هو محل المعرفة - غير مثبت له طبيعة أو ماهية . فالماهية بالنسبة لإدراكنا لكنا لكرنا تجمعنا على بيضة منه ومما يحدث فيه وتتيح لنا لليقين المقدور لعمائتنا للمقايمة . فبغير إثبات الماهية أو الجوهر ، ما كان يمكن أن تكون لنا أية وجهة نظر ثابتة إلى أنفسنا أو إلى أى شىء آخر .

٣

وبما أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسمى أو المطلق ، فمنع إذن نستطيع أن ندرك من صفاته ما يتمثل فى المعنى الفطرى الذى لدينا عنه . وهذه الصفات إن هى فى الواقع إلا عين ذاته ، ولكننا - نظرا لفقهنا - نقيس كماله إلى ما لدينا من صفات قاصرة - فنقتصر فيه علما كاملا ومقدرة كاملة أو إرادة كاملة قياسا على ما لدينا من هذه السميات ، بينما الواقع « إن الإرادة والمعرفة ليسا إلا شيئا واحدا فى الله . »^(١) « فالإرادة والإدراك وانما هى واحد فى الله وليس واحد منها سابقا على الآخرين حتى ولا فى الماهية »^(٢) وأى

(١) خطاب فى ٦ مايو سنة ١٩٣٠ إلى الأب مرسن .

(٢) خطاب فى سنة ١٦٣٧ إلى صديق للأب مرسن .

شيء أكثر بداهة من هذا . فإنه بما هو أول وخالق لكل ، فهو لا يعرف ما لم يخلق أى ما لم يرد . وكذلك لا يريد ، أى لا يخلق - فالخلق والإرادة واحد بالنسبة لقدرته اللامتناهية - ما لم يعرف . فأن يريد شيئاً معناه أنه يخلقه بنفس إرادته له ، إذ لا وجود لما لم يخلق ، وهو بإرادته له يعلمه حتماً « حتى أنه يعرف الشيء بنفس إرادته له ، وبهذا فقط يكون ذلك الشيء حقاً »^(١) بل أنه لو كان علمه سابقاً على إرادته لفقدت إرادته كمالها إذ تصير مكترثة غير حرة . . في حين أنه لو سبقت إرادته علمه لما كانت تلك الإرادة السكال أميل منها لنقص . « فبالإختصار لا يجب أن نتصور أى فضل أو سبق بين علمه وإرادته ، لأن المعنى الذى لدينا عن الله يعلمنا أنه ليس فيه إلا فعل واحد كلى البساطة والتجانس » . بل « أننا لنصور في الله عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة تشمل جميع صفاته الأخرى وتحيط بها »^(٢) .

ومعنى هذا أن الله علة ذاته بمعنى سام غير مشابه لمعنى العلة التى تلزم للمخلوقات . وهو - بما هو ذو ماهية لا إنقسام فيها بل كلها تجانس ووحدة - غير مختلفة إرادته عن علمه . وإذا كنا نرى - بما نحن ذوو طبائع محدودة - أن هناك علة فاعلية وأخرى صورية (على حد التعبير المدرسى) فإن الإرادة - لو أنها كانت للفاعلية وكان العلم هو العلة الصورية - « لكان الله علة ذاته فاعلياً وصورياً بوجه واحد خاص به دون جميع الموجودات : فهو علة فاعلية لذاته بفعل أو إرادة ليست العلة فيه سابقة على معلولها - لو صح أن تسمى علة فاعلية وهى غير سابقة على معلولها ولا متميزة عنه - فالعلة والمعلول هنا واحد ، على ما فى هذا الأمر من تناقض فى نظرنا ، إذ يستلزم وجود المعلول

(١) خطاب فى ٦ مايو سنة ١٦٣٠ إلى الأب مرشن .

(٢) الردود على الاعتراضات الثانية .

وجود علة تمنح الوجود الذى يتلقاه عنها . وهو أيضاً علة صورية - باعتبار ماهيته أو علمه تلك العلة الصورية - ولكن لما كانت ماهية الله عين وجوده ، فإن العلة الفاعلية - أى علة الوجود فيه - ليست شيئاً مختلفاً عن ماهيته التى هى العلة الصورية ، والحق أن العلة الفاعلية هنا ليست فاعلية بالمعنى العادى ، ولكنها فاعلية من حيث هى صورية بالأكثر . وكذلك العلة الصورية فيه يمكن بالتالى - بما أن ماهيته ووجوده واحد تماماً - أن تسمى شبه علة فاعلية . « (١) .

فالله الواحد المطلق موجود بذاته إطلاقاً جوهر ماهيته السكّال لا يشوبه نقص من إنقسام أو تفاوت فى صفات ماهيته . إذ التفاوت صنو الحدّ والحدّ نقص . والله لا متناه . وكذلك بما أنه علة نفسه فاعلياً وصورياً بوجه واحد خارق خاص بـسكّاله المطلق « إذ أمكن أن يوجد نفسه بقوته الخاصة : نستخلص من هذا أنه موجود فعلاً وأنه كان موجوداً منذ الأزل ، فإنه بديهى جداً - بواسطة النور الفطرى - أن من يمكنه أن يوجد بمحض قوة نفسه الخاصة فإنه يوجد دائماً أبداً (٢) » .

فالله إذن موجود منذ الأزل غير موضوع وجوده فى الزمن .



ولكن كونه مطلقاً يستلزم عدم خضوعه للضرورة أياً كانت ، بما أن ماهيته الإطلاق والسكّال اللامتناهى وبما أنه أول ومبدأ للسكّال . فكيف يكون هذا ، والماهية نفسها قانون داخلى أو تميمين ؟ فإن كون ماهيته ووجوده واحداً ، يجعل علمه وإرادته واحداً بحيث لا تخرج إرادته عن علمه أبداً .

(١) الرد على الاعتراضات الرابعة باختصار .

(٢) الرد على الاعتراضات الأولى .

وعلى ما يبدو في هذا من كمال ، فإنه قد يبدو مع هذا كمنظام معين أو قيد مفروض على حرية الله ، والواقع أنه ليس في هذا تعيين مفروض بالمعنى المفهوم . فإنه أول ومبدأ بالإطلاق ، وبالعالي فوجوده سابق على كل تعيين ، إذ معنى الضرورة أو القانون أنه تعيين من بين الممكنات . وهذا يصدق على الماهيات المخلوقة ، لأنه كان من الممكن أن تكون غير ما هي . أما من جهة الله ، فإنه لم تكن قبله ممكنات حتى تكون ماهيته تعيينا من بينها « فما الممكنات نفسها ممكنات إلا لأن الله أرادها أن تكون كذلك حقا » ^(١) .

فالله إذن — باعتباره أولا بالإطلاق — منزّه عن الخضوع للضرورة في تعيين ماهيته ككمال مطلق ليس غير .



فإذا كانت ماهيته معينة له — وإطلاق هذا اللفظ على ما يختص بالله فيه تجوز بعيد عن الدقة مصدره القياس على ما يوائم طبيعتنا المحدودة — فإن هذا التعيين إنما هو من بين ضروب الضرورات أشبه ما يكون بالحرية التامة . لأن ماهيته ليست إلا مجرد معينة للكمال دون النقص وشوائبه جميعا بحيث يستحيل على الله — على ما لقدرة من كمال لا متناه — أن يلغى كمال ذاته المطلق ، أى أن يحمل نفسه غير واجب الوجود مثلا . فمما إذا الوجه من الضرورة الداخلية — الذى يمنع ما يسمى « بالتناقض المطلق » أى يمنع أن يكون الله غير ذاته باعتبار ذاته الكمال نفسه ومصدر الحق والوجود جميعا بحيث لا وجود ولا حقيقة لشيء إلا به — هو وحده ، من بين جميع الضرورات ، الذى يصدق على الله . وهو وجه من الضرورة غير قائم كحد لقدرة الإلهية في الحقيقة ، لأن

(١) خطاب في مايو سنة ١٦٤٤ .

الكامل لا يصبو أبداً إلى النقص حتى يكون مانعه - ولو من ذاته - من إرادة
النقص لنفسه حداً لإرادته وقدرته . فالحقيقة إذن أن هذه الضرورة الداخلية
حينما نستنتجها نحن أو نقصورها باعتبارنا موجودات محدودة الطبيعة نصبو ،
بحكم نقصها ، إلى ما هو من غير طبيعتها أو صفاتها المحدودة . فتتصور قياساً على
ما لدينا من ذلك شيئاً من هذا القبيل في الله ، وتتصور ضرورة داخلية فيه تتممه
من ذلك - لأننا نعلم أنه منزّه عن النقص ، بينما تلك الضرورة غير فاعلة فيه
أبداً ، لأن كماله الأسمى بحيث لا يكون النقص موضوعاً لإرادته بالنسبة لذاته
البنية ، ما دامت الرغبة في التغير ليست إلا من صفات الموجودات المحدودة
للقائصة التي تشهر أنها كذلك .

فالله إذن هو الجوهر المطلق التام الوحدة والتام البساطة من حيث طبيعته ،
والتام القدرة من حيث هو كامل . والحر التام الحرية أيضاً بحكم كماله .

٦

بل أن الله أيضاً هو الثابت غير المتغير بالإطلاق ، لأن الثبات إنما يخص
الكامل المطلق دون غيره . لأن التفسير من شأن الطبائع المحدودة القاصرة .
أما الكامل فلا يصبو لتغير من جهة النقص - كما أسلفنا في الفقرة السابقة -
ولا تنفرد من جهته نحو الكمال - لأنه هو نفسه الكمال الأسمى . فهو ثابت
إذن لأنه كامل ، ولأنه واحد . وهو واحد بمعنى الكلمة لا من حيث العدد
فمحسب - فليس لهذا في ذاته إلا أهمية ثانوية - بل هو واحد من حيث
صفات الماهية على الخصوص لأن ماهيته واحدة لا انقسام فيها من جهة القوى
أو الصفات بأي وجه من الوجوه . وهو أيضاً غير متغير أو متحرك في المكان

لأنه ليس مادة ولا محدودا ، وغير متغير بالكيف لأنه ليس ناقصا أو محدودا من جهة الطبيعة أو الخصائص ، ولا إمكان خارجى بالنسبة إليه البتة بما هو لامتناه ، فضلا عن أنه لا إمكان أبدا غير ما يحمله هو ممكنا بإرادته . وهو غير منته في الزمن لأنه غير خاضع في وجوده للزمن ، بل هو جاعله أصلا .

٧

وكل هذا الكمال المطلق الأزلي الثابت غير المتغير أو المتفاوت الذى « يجب أن نتصوره في عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة شاملة لجميع صفاته الأخرى وتحيط بها » ^(١) لا يمكننا ادراكه تماما ، وإن يكن لدينا معناه « كطابع الصانع في صناعته » ^(٢) فإننا ذوو طبيعة محدودة لا قبل لها بإدراك اللامتناهى — إن كنا ندرك بعض كماله ، كى نعلم أيضا أنه كامل إطلاقا . فان لله من الكمالات كل ما نستطيع أن نتصور أنه ممكن ، بل وما لا نستطيع أن نتصوره من ذلك أيضا ، ولا يمكننا نعرف عنه القليل الذى يكفى لى تصور مقدار عظمتة وجلاله باعتباره « الكمال الأسمى الذى لا يشوبه نقص أوحد » ^(٣) « فلا ينبغى أن نتبجح بالظن أن كل ماله علاقة بالله يجب أن يكون مفهوما لدينا » ^(٤) .

(١) الردود على الاعتراضات الثانية . (٢) التامل الثالث .
(٣) الردود على الاعتراضات الثانية . (٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .

٣ - الجوهر بالاعتبار

معناه — انفصال وجوده عن ماهيته — حاجته إلى علة مغايرة
له — الماهيات هي الحقائق الأبدية — أبديتها — أنها مخلوقة —
معلومة لله بنفس فعل خلقها لاقبله — ضرورتها غير ملزمة لله —
ببائها قائم على ثبات إرادة الله وكأله — إدراك ضرورتها من
خصائص الفكر كجوهر ماهيته للثقة كبر — الوجود وضع
في الزمن — حاجته لعله تضعه لإبداء في الزمن — انفصال وحدات
الزمن — حاجة الوجود لمبق له في المدة — علاقة الوجود
بالماهية في الجوهر — حاجة الكل إلى علة دائمة الوجود وثابتة .

« كل ما كان موضوعا لما ندرك من خصائص أو كيوف أو صفات فهو جوهر . » ^(١) هذا هو تعريف الجوهر أيا كان . ولكن من هذا ما يوجد أصلا بذاته كما رأينا ، وهو الله ، ومنه ما لا يتوقف وجوده على أى جوهر آخر غير الله ، وهو الجوهر المخلوق ، أما ما أحتاج — فوق حاجته إلى الله — إلى شيء آخر لسكى يوجد — كالصفة مثلا — فليس جوهرأ ، بل هو مقوم في جوهر — ^(٢) فالجوهر بالإعتبار هو ما تصورنا له ماهية لدينا ممثلة في معنى واضح متميز . وكل ما يمثله المعنى الواضح المتميز فهو حق . وله من الحقيقة قدر ما في معناه من كمال . فعرفة الجوهر بالإعتبار ، (أى ما كان من الجواهر عدا الجوهر بمعنى الكلمة ، وهو الله) إنما تسكون بالنظر في المعنى الذى يمثل هذا الجوهر المخلوق .

« في معنى جميع الطبائع (الماهيات) الأخرى (أى ما عدا ماهية الله) نجد الوجود للممكن متضمنا في ذلك المعنى . أما في معنى الله فليس المتضمن هو الوجود للممكن لحسب ، بل وجود مطلق وضرورى ^(٣) » . فإنه من البديهي « أن الوجود متضمن في معنى أو مفهوم (تصور) كل شيء ، فما من تصور لشيء إلا على أنه موجود ... ولكن مع مراعاة أن المتضمن في (تصور) الشيء المحدود هو الوجود للممكن أو الحادث فقط . بينما مفهوم (تصور) الكائن للتمام الكمال يتضمن الوجود الكامل الضرورى » ^(٤) .

فكأن الجوهر الذى تصوره بهذا الوجه ، لا يمكن أن يتصور علة نفسه ، لأن علة نفسه لا يمكن أن يكون ممكنا ، إذ الوجود بالفعل أكمل من الوجود

(١) التعريفات في الردودية الثانية .

(٢) المبادئ — الباب الأول — المادة ٥١ .

(٣) المطالب في الردود الثانية .

(٤) المسلمات في الردود الثانية [وتسمى أيضا بالبديهيات] .

الممكن . فالنور للفطرى يعلمنا « أن العلة لابد أن يكون فيها من السكمال قدر ما فى معلولها على الأقل^(١) . » فكيف يكون الوجود الذى يمكن أن يكون أى يمكن أن يوجد بالفعل علة نفسه حال وجوده بالفعل ؟ وهو نفسه قبل وجوده بالفعل غير موجود بالفعل — بل مجرد ممكن — حتى يمكن أن يكون علة لوجود نفسه بالفعل .. ما دام الوجود الفعلى أكمل من الوجود الممكن كما قلنا .. إذن فالوجود بالفعل لا يمكن أن يكون معلولا لموجود ممكن . وماهية الجوهر بالاعتبار أنه ممكن ، وليس الوجود بالفعل جزءاً ذاتياً منه ، أى ليس من ماهيته فى شيء . إذن ليس الجوهر بالاعتبار — أى الموجود الممكن — علة نفسه لإبتداء بأية حال — « فليس إلا الله وحده غاية وجوده عما عدا ذاته . »^(٢) بل هو محتاج إلى علة مغايرة لذاته تنقله من الإمكان إلى الواقع ،

. هذا الوجود الممكن الذى يحتاج إلى علة فاعليه غير ذاته تجعله موجوداً بالفعل ، لا يتصور وجوده بالفعل إلا فى الزمن « والزمن الحاضر لا يتوقف البتة على ذلك الذى سبقه مباشرة »^(٣) فالزمن منفصلة أجزاءه غير متصلة . ومعنى هذا أن الزمن لا يعطى الموجود فيه صفة البقاء أو الاستمرار ، بل على العكس أن أى كائن موجود الآن فى الزمن يمكن أن يعدم أو يتوقف عن الوجود فى اللحظة التالية . وليس فى تصور الموجود الممكن — بما هو غير موجود إلا فى الزمن — أنه ، إذ يوجد ، يستمر فى الوجود بذاته « ولهذا احتاج الشيء إلى علة حافظة لا تقل عن علة خلقه ابتداءً »^(٤) إذ ليس خلق شيء بأعظم أو أصعب من حفظه^(٥) .

(١) المسلمات فى الردود الثانية

(٢) المبادئ — الباب الاول — المادة ٥١ .

(٣) (٤٣) المسلمات أو البديهيات فى الردود الثانية .

(٥) المسلمات أو البديهيات فى الردود الثانية .

إذن فالجوهر الممكن أو المحدود يمثلنا معنا كمنفصل وجوده عن ماهيته ، أى غير متضمن فى ماهيته وجوده بالفعل ، (بعكس الله الذى ماهيته عين وجوده) كما يمثلنا ذلك المعنى محتاجا إلى علة مغايرة له كى يوجد ابتداء ومحتاجا أيضا لعلة ليست أخس من التى أوجدته ابتداء — كى تحفظه فى الزمن .

٢

لما كانت الأشياء التى نتصورها تصورا قوى والتميز حقيقية كلها . « ^(١) فإن ما يمثلنا المعنى الذى لدينا عن الجوهر حقيقى كله . ومن ثمت يسكون حقيقيا أن الوجود منفصل عن ماهيته ، فهى لا تتصور إلا باعتبارها ممكنة الوجود أو حادثة فحسب .

ولكن الماهية هى ما يتمثل لنا فى المعنى . والماهية عقلية بحتة ، لأنها « الشئ كما هو فى العقل » ^(٢) فهى ليست إذن ما يرد على الحس أو يتألف مما يرد على الحس . فلا يبقى إذن سوى أن ما يمثل الماهية لدينا إنما يسكون معنى فطريا غير مصنوع ولا مقصور أو مقحم على الفسك كما هو ليس من موضوعه أى ما هو حسى . ومعنى هذا بعبارة أوضح « أن هذه الماهية ليست بالإجمال إلا الحقائق الأبدية » ^(٣) و « هذه الحقائق ثابتة وأبدية من جهة ، وهى من جهة أخرى مجمولة من حيث هى بالقليل ماهيات غير موجودة جوهريا (أى فى الخارج) » ^(٤) .

(١) المقال عن المنهج — القسم الرابع .

(٢) الرسائل ليارد فى تعليقه على المبادئ .

(٣) خطاب فى ١٦٣٧ وخطاب فى ٢٧ مايو ١٦٣٩ .

(٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .

فالماهيات ، ماهيات الأشياء المخلوقة. أى ماهيات الجوهر بالاعتبار هى الحقائق
بعضها فى الواقع : ووجودها أبدى وثابت ، ولكنها غير موجودة فى الخارج ،
أى ليس لها الوجود الجوهرى الذى لا يكون إلا فى الخارج : فالجوهر هو « الوجود
فى الخارج » ولو على وجه الإمكان. أما الماهية فلا وجود لها فى الخارج ك مجرد
ماهية . فكأن الماهية تختلف عن الجوهر فى أنها ثابتة وأبدية وضرورية ، وإن
تكن مخلوقة مثله « فإن الله خالق ماهيات المخلوقات كما أنه خالق وجودها ، وليست
الماهية إلا الحقائق الأبدية ^(١) » فالماهية غير خاضعة للزمن — إذ هى أبدية —
بينما الوجود ، وهو مخلوق مثلها تماما — كما هو وارد بالنص — ليس إلا
مجرد ممكن ومتضمن فى الماهية ، وهو ليس بالفعل — أى فى الخارج أو
جوهريا — إلا باعتباره وضعا فى الزمن بواسطة الله . فطبيعة الزمن بحيث
تجعل الوجود فيه غير أبدى ولا ثابت ، بل محتاجا لاستمراره إلى نفس الماهية
التي أوجدته أى وضعته فى الزمن — إذ « لا يلزم من أنما موجودون الآن
أن نكون موجودين فى لحظة تالية ، إذا لم تستمر بعض العلل أى نفس للعللة
التي أوجدتنا — فى إحداثنا ، أى إذا لم تستمر فى حفظنا » ^(٢) فالماهية أبدية
وثابتة وضرورية ، بينما الوجود حادث وزائل وممكن .

٣

ولكن ليس معنى أبدية الماهيات أو الحقائق الطبيعية أنها موجودة
بنفسها غير مخلوقة بواسطة غيرها شأنها فى ذلك شأن الله نفسه . بل « أنها

(١) خطاب فى ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ .

(٢) المبادئ — الباب الأول — المادة ٢١ .

قد أقامها الله ، وهي متوقفة عليه كلية شأنها في ذلك شأن بقية المخلوقات «^(١) »
 « فאלله ليس خالق ماهية المخلوقات بأقل ما هو خالق وجودها والماهية ليست
 على الجملة إلا تلك الحقائق الأبدية »^(٢) . فهي بهذا ليست جزءاً من الله ،
 بل هي « قوانين سنّها الله كما يسن الملك القوانين في دولته »^(٣) . وهذه
 القوانين ليست كجزء من العقل الإلهي مثلاً ، بل هي « مخلوقة » بصريح
 النص ، خلقها الله ، فهي غير ذاته وصفاته وهي ليست ثابتة إلا لأنه أراد ذلك
 لها . وثباتها متوقف أيضاً على ثبات إرادة الله^(٤) .

« ولا يجوز فصل فعل خلق الحقائق الأبدية ، عن الفعل الذي به أرادها
 الله أو تعقلها ، من حيث أن الإرادة والتعقل والخلق واحد في الله ، وما من
 واحد من هذه الثلاثة بسابق على الآخرين حتى ولا في الماهية »^(٥) فهي لم
 تكن موضوع معرفة أو تعقل في الله قبل أن يخلقها أو يسنها ، بل أن ماهيته —
 كما أسلفنا — بما هي واحدة بذوق فريد خاص بها ، تجعل الثلاثة أفعال التمايزة في
 نظرنا — من حيث انذا ذوو طبائع محدودة ناقصة — شيئاً واحداً بالنسبة إليه .
 فهي حقيقة لأن الله أرادها أن تكون حقيقة . وما كانت لتكون حقيقة
 لولا هذا « فإن الله لا يمكن أن يكون ملزماً أو مرغماً أن يحيل وقوع النقائص
 فإنه لا يلزم البتة من أن الله أراد أن تكون بعض الحقائق ضرورية : أنه
 أرادها ضرورة »^(٦)

« فالحقائق الأبدية حقيقة أو ممكنة لأن الله يعرفها حقيقة أو ممكنة ،
 وليس الأمر بالعكس ، أي أنها معترف بها من الله كحقيقة حقيقة مستقلة
 عنه . إذ الإرادة والمعرفة لديه واحد ، بحيث أنه بنفس إرادته شيئاً فهو يعرفه

(١) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .

(٢) خطاب في سنة ١٦٣٧ .

(٣) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .

(٤) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .

(٥) خطاب في سنة ١٦٣٧ .

(٦) خطاب في ١٦٤٤ إلى الأب ميلاند .

وبهذا وحده يكون ذلك الشيء حقيقيا . فان وجود الله هو أول واكثر الحقائق أزلية وهو من بينها الحقيقة الوحيدة التي تصدر عنها بقية الحقائق الأخرى (١) .

فالماهيات إذن — أو الحقائق الأبدية — حقيقية وممكنة وأبدية لأن الله يعرفها أنها كذلك ، ومعنى هذا أنه يريد أن تكون كذلك ، أى يخلقها باعتبارها كذلك — فليس ادراكه وخلقه وإرادته لها إلا شيئا واحداً تماماً بالنسبة لطبيعته السكاملة التي لا يشوبها نقص من أى نوع ، سواء كان بالتفاوت فى الصفات أو بالانقسام فيها . وثباتها إنما هو لأن الله كامل وإرادته ثابتة ، إذ التحول لا يجوز على كاله . وهذه الحقائق الأبدية مهما تكن حقيقية ضرورية بالنسبة إلينا ، فليس ذلك نتيجة اكتمالها فى حد ذاتها « فإما من واحدة من هذه الحقائق لا يمكننا أن نفهمها لو توجه فكرنا إلى اعتبارها أو النظر فيها ، بينما نحن بالعكس لا نستطيع فهم عظمة الله ولو أننا نعرفها » (٢) فهى إذن محدودة السكال بحيث يستطيع عقلنا المحدود أن يدركها ويفهمها تماماً لأن يعرفها فقط . وبهذا تكون أقل مرتبة من الله المطلق السكال الذى لا يدرك وأن عرف ، وبالتالي تكون هذه الحقائق مستمدة الوجود والصفات التى لها منه هو ، لأن تكون مفروضة عليه بصفته الذاتية حتى ولو لم يرد هو هذا .

ولكن كون هذه الماهيات — أو الحقائق الأبدية — أبدية وحقيقية يجعلها بالتحال ضرورية بحيث لا يمكن أن يصدق معها نقيضها ، وكونها ضرورية يجعل الإرادة بإزائها فى حالة اضطرار لا وجود معه لحرية الاختيار . ولما كانت ماهية

(١) خطاب إلى الاب مرسن .

(٢) خطاب فى ١٦ أبريل سنة ١٦٣١ إلى الاب مرسن

إرادة الله (بل بالأحرى ماهيته اطلاقاً) هي الحرية كما اسلفنا ، باعتبار أفعاله وباعتبار ذاته فيما عدا إلقاء كاله أو ضرورة وجوده . فهذا للنوع من الاضطراب الذى تفرضه طبيعة هذه الحقائق على الإرادة لا يجوز على إرادة الله الحرية اطلاقاً . ومعنى هذا أن طبيعة هذه الحقائق كضرورة ليست كذلك بالنسبة لله ، وأن بدت كذلك لدينا . والعق أن ضرورتها لدينا آتية من أن هـذه الحقائق موضوع الإدراك يقدمه للإرادة فتجعد نفسها مقيدة به بحيث ينقضى بحال الاختيار عندها . أما الله ، فيما أن ماهيته واحدة تماماً « ولا سبق ولا أفضلية بين إدراكه وإرادته ^(١) » فلا يمكن أن تكون هذه الحقائق موضوعاً للمقل الإلهى قبل أن تكون موضوعاً للإرادة الإلهية . وبهذا ينقضى أن تتقدم الإرادة الإلهية كفرض لا بد منه . إذ أن الله يريد شيئاً - أى يخلقه - بنفس الفعل الذى يعقله به . فهذه الحقائق إذن مجعولة تماماً كحقائق ، وكأبدية وكضرورة أيضاً : لأنها ما كانت لتكون ضرورة لولا أنه أرادها أن تكون كذلك .

ولسكنا إذا اعتبرنا ضرورتها ، وجدناها بحيث لا يصدق معها نقيضها - أى أنها خاضعة لمبدأ عدم التناقض الذى هو من قواعد العقل الإنسانى المنطبعة فيه والتي يعمل بمقتضاها بطبيعته فيستخرج الحقائق ويرتبها - ولكن هذه الحقائق الأبدية أو الماهيات مجعولة من جهة أخرى لله الذى لا تخضع إرادته لأى ضرورة إلا ضرورة ماهيته التى هى الكمال الاسمى . فمبدأ عدم التناقض الذى لله هو مبدأ ذاتيته نفسه بحيث لا يلغىها ولا ينقضها . إذن فالمبدأ الذى تخضع له هذه الحقائق أو الذى هو نظامها الذاتى ليس هو نفس المبدأ الذى يحيل نقض كمال الله على أفعاله وإرادته . أى أنه لم يكن مضطراً إذ جعل هذه الحقائق أن

(١) الخطاب ٤٨ .

يجعلها ك مخلوقات بحيث تخضع في وجودها لهذا المبدأ فتكون لها هذه الضرورة كجزء من طبيعتها فما هذا النظام الذي لها إلا واحد من نظم كثيرة ممكنة لا شك أن الله كان مستطيها أن يجعلها تخضع لواحد منها بدلا من نظام عدم التناقض الذي تخضع له فعلا . ولم يكن أى واحد من هذه الأنظمة - كما أرادها لها - بخالف لسكاله أو محل بمبدأ عدم التناقض المطلق الذي لذاتية الله وحدها . « فإن الله لم يكن مرغما ولا مضطرا أن يجعل استحالة تأتى المتناقضات أمرا حقيقا صادقا » (١) « فقلنا محدود ومحمول بحيث يستطيع أن يتصور ممكنا كل ما أراد الله أن يجعله ممكنا حقا ، « بحيث يستطيع أن يتصور أيضا كمكن كل ما كان في استطاعة الله أن يجعله ممكنا ، ولكنه مع هذا أراد أن يكون غير ممكن . فمع أن الله أراد أن تكون بعض الحقائق ضرورية ، فليس معنى هذا أنه أرادها ضرورة فهناك فرق بين أن يريد أن تكون هي ضرورة وبين أن يريد هو ذلك ضرورة أو أن يكون مضطرا لذلك » (٢) فالضرورة التي لتلك الحقائق إنما هي لها بإزاء عقلنا المحدود وذلك من جهتين ، أولهما أن الله أرادها أن تكون كذلك ، والأخرى أن مبدأ عدم التناقض من طبيعة فكركنا نفسه . ولما كانت هذه الحقائق موضوعات للفكر البشرى ، فهي إذن خاضعة لذلك المبدأ ، الذي به تستفاد لدى العقل ولكنها ليست خاضعة لهذا المبدأ بنفس الوجه لدى الله ، لأنها ليست مجرد موضوعات للعقل الإلهي ، كما هي موضوعات لعقلنا : هي مجرد مصنوعات أو مخلوقات للجوهر الإلهي ، الذي فيه العقل والإرادة واحد ، فالضرورة التي لها والتي ندركها فيها بل ونذكرها بمقتضاها إنما هي مجرد إمكان بإزاء الله ، لأنه هو الذي عين هذه الضرورة من بين الممكنات التي لا حصر لها والتي لم يحتر إحداها ، فهذه الحقائق إذن أرادها

(١) خطاب إلى الأب مريلا سنة ١٦٤٤

(٢) خطاب ٤٨ .

الله إذ خلقهم أن تكون ضرورية مترتبة فيما بينها ترتيبا ضروريا حسب مبدأ عدم التناقض ورتب فكرنا في مقابل هذا بحيث يكون ذلك المبدأ من طبيعة الفكر الذى يدركها ويستخرجها ويرتبها . بحيث تكون حاضرة في العقل مفروضة على الإرادة بالفعل . ولكنها كمخلوقات لله ليست حاضرة في العقل الإلهي كموضوع له . فلا تشابه بين تلك الحقائق في نظرنا وبالنسبة إليه .

فالحلاسة أن هذه الحقائق الأبدية حقيقية وأبدية وثابتة وضرورية لأن الله أراد ذلك بفعل حر تماما من أفعال إرادته الحرة . وثباتها في هذه الصفات إنما هو لأن إرادته كاملة فهمى من ثم ثابتة ، فهذه الحقائق إذن معتمدة على الله بالسكائية في صفاتها . فالضرورة التي نجدتها فيها والتي هي من طبيعة فكرنا تصل بين عقلانا المحدود وبين كمال الله . إذ بضرورة هذه الحقائق نصل إلى معرفته كمال الله ووجوده . وأهل هذا هو السبب في اختيار الله للضرورة كنظام لها . لكي تكون سبيل العقل الإنسانى إلى إدراك كماله الذى هو عين وجوده . فمن هذه الجهة تكون ضرورتها ضرورية ولازمة لنا . ولكنها غير ضرورية ولازمة من جهة الله . لأنه غير منطوق وغير محدود وغير ذى حاجة إلى خليفته . فنظامها الضرورى من طبيعة فكرنا من جهة ، وهو من جهة أخرى لازم وظوفا لإمكان قيام جميع العمليات العقلية التي بها نعرف كمال الله ، بل نعرف وجودنا نفسه . لأن اليقين مهما كان أوليا وبديها غير ممكن إلا على أساس مبدأ عدم التناقض المفطور في النفس .

إذن :

لولا أن فكرنا جوهر ، في ماهيته أو طبيعته أن يدرك على هذا النحو ، أى على أساس مبدأ عدم التناقض ، لما كانت هناك رابطة الضرورة

بين الحقائق الأبدية، ولما بدت لنا كما تبدو، ولما كان فكرنا الحدود يستطيع أن يبعد إلى
اليقين سبيلا ، ولما أدرك بالتالى أن الله جوهر ماهيته الكمال ، ومن هذا يتبين قيمة
إثبات الجوهرية للفكر إبتداء ، ثم إدراك هذا فى الله بعد ذلك .



أما الوجود — بالنسبة للجوهر بالاعتبار — فهو كما أسلفنا مجرد ممكن —
فى مقابل الوجود الضرورى المتضمن فى ماهية الجوهر الإلهى — فهذا الوجود
إذن لا يقتضى الضرورة أصلا أى إبتداء ، فليس الوجود هنا بلازم التحقق ،
بل هو قابل للتحقق ولكن ليس بذاته ، بل بواسطة علة تجعل له هذا التحقق ،
أى وضعه فى الزمن ابتداء .

وهو إذ يتحقق له الوضع فى الزمن ، يخضع لمبدأ عدم التناقض مع غيره من
الوجودات : أى أن الوجودات لا ترتبط فيما بينها برباط الضرورة — من
حيث هى وجودات — التى تربط الحقائق الأبدية أو الماهيات ، فإن
الوجود كمخلوق^(١) — شأنه فى ذلك شأن الماهية — ناقص ، ونقصه آت من
حيث وضعه فى الزمن أى خضوعه له فهو ليس مطلقا مثل الماهية . ولهذا أمكن
أن تتآنى المتناقضات فى الوجود ، أى تكون هناك فى نفس الوقت وجودات
متناقضة ، بينما الحقائق المتناقضة لا يصدق أن تكون متآنية أبدا ، وهذا جل
الفرق بين الماهية الأبدية المطلقة الصدى ، وبين الوجود للوقوت الخاضع
للزمن والممكن بحيث لا يرفع تحققه تحقق نقيضه على السواء .

ولكن إذا كان هذا ناتجا عن الخضوع للزمن ، فإن طبيعة الزمن

(١) خطاب فى سنة ١٦٣٧ .

« بحيث لا تتواصل أجزاءه ، أى لا يعتمد الواحد منها على الآخر ولا يوجد قط ، فلا يلزم من أننا موجودون الآن أن نكون موجودين في لحظة تالية ^(١) . ومعنى هذا أن وضع شيء في الزمن ابتداء لا يكفي لإستمرار وجوده ، ما دامت هذه طبيعة الزمن . والوجودات بهذا الاعتبار لا تتعارض المعاونة ، أى لا يتوقف وجود بعضها على البعض الآخر ، لأنه ليست بينها علاقات ضرورية بما هي وجودات . - فإن الضرورى من العلاقات بين الجواهر للوجود إنما هو العلاقة بين حقائقها أو ماهياتها المعقولة ، وليس بين مجرد وجودها أى وضعها في الزمن . فإنها من هذا الوجه لا يملك بعضها لبعض أى مساندة أو عون . ومن جهة أخرى فإنها لا تنسند في الزمن لأن أجزاءه منفصلة تماما ، فالانسند مفقود إذن بين الوجودات المخلوقة من حيث الوجود - أى من حيث الوضع في الزمن - ومن حيث البقاء فيه . وما دام الأمر كذلك فالوجود في حاجة إلى علة تبقية في الزمن ، كما هو في حاجة إلى علة تضعه فيه أبتداء . فإنه « لا يلزم من أننا موجودون الآن أن نكون موجودين في لحظة تالية إذا لم تستمر بعض العلل في أحداثنا - أى إذا لم تستمر في حفظنا - فإننا نعرف بسهولة أن ليس فيها قوة قط نستطيع أن نقوم بها أو نحافظ بها على البقاء لحظة واحدة . » ^(٢) ولا يجب أن نعتبر « إن خلق شيء أمر أصعب أو أعظم من حفظه » ^(٣) فالوجود محتاج إذن لنفس فعل العلة التي خلقت له لكي تحفظه كما جعلته أبتداء بما دام الحفظ ليس أهون من الخلق أصلا .

ما دام الوجود ممكنا غير ضرورى ، متغيراً - أى قابلاً للانعدام نتيجة للوضع في الزمن - غير ثابت ولا ابدى وليس بخاضع لمبدأ عدم التناقض نتيجة لعدم ضرورته وحادثيته . فهو إذن ليس كالماهيات التي تقدم للعقل موضوعاً

(١) للبإدى : الباب الأول : المادة - ٢١

(٢) المبادئ - الباب الأول - المادة ٢١

(٣) المسلمات الردود الثانية .

لمعرفة ثابتة لأنها ضرورية ومطلقة بحيث يستطيع الفكر أن يصل إلى معرفتها معرفة لا محل للشك فيها لو أنه أحسن التأدى إلى النتائج بما لديه من قوة أو طبيعة خاصة لفهم المقولات فالوجودات على العكس من ذلك لا يمكن للمقل بنفس تلك الطبيعة التي له أن يصل إلى معرفتها معرفة ثابتة يقينية . لأن الوجودات غير مطلقة ولا رباط من الضرورة بينها ، ولا ضرورة في نفس وجودها بحيث يكون ذلك الوجود فوق الشك لا مجرد احتمال أو إمكان .

إذن يمكن مما تقدم أن نوجز العلاقة بين الماهيات والوجود في أن الجوهر المخلوق محتاج في وجوده إلى علة يحوار ماهيته فإن ماهيته هي طبيعته المقولة . أما وجوده في الزمن فليس جزءا من تلك الماهية إطلاقاً . بل هو فعل مستقل لعلة مستقلة . كما أن ماهيته المقولة نفسها محتاجة إلى علة موجودة لها في الأبدية كحاجة الوجود إلى واضع له في الزمن . فحيث أننا نتجاوز والترخص يمكن أن نستعمل اللفظ المدرسي فنقول أن الماهية هي العلة الصورية للجوهر ، بينما الوجود في الجوهر لا بد له من علة فاعلية ، فضلا عن أن الماهية نفسها في حاجة إلى علة هي الأخرى . هذه العلة هي في الواقع — كما أسلفنا تفصيلا في موضعه — فاعلية صورية معا بشكل غير متميز : إذ إرادة الله وعلمه واحد كما تقدم تفصيلا .

وجود الجوهر بالاعتبار — كوضع في الزمن — محتاج لعلة تحفظه في الزمن كحاجته بالضبط إلى علة موجوده له فيه ابتداء . مادام الحفظ ليس أخس من الخلق ولا أدنى مرتبة أو أقل صعوبة ، بل أن طبيعة الزمن المنفصل الأجزاء تجعل الحفظ بمثابة خلق في كل جزء من تلك الأجزاء الدائمة التعاقب . أما ماهيته فيما هي مقولة — أي حقيقة أبدية — بإرادة موجودها أن تكون

أبدية : تخرجها عن الخضوع لطبيعة الزمن المنفصل . الأجزاء هذه وتعلقها
بثبات إرادة الله الثابت الكامل كما تقدم .

وجود الجواهر في الزمن إنما يكون بأعتباره ذا ماهية . ولكن الماهية في
حد ذاتها ليس لها وجود واقعي في الزمن بل هي كعمقولة ، صرفة ليس الوجود
في الزمن جزءاً منها بل مجرد الوجود الممكن . فالوجود في الزمن للجواهر
ما يقتضى الماهية — أى تلزم له الماهية . أما للماهية فلا تقتضى (أو تتضمن)
وجوداً في الزمن للجواهر بل مجرد الوجود الممكن .

٤- الوجود والماهية

ضرورة العلة - ضرورة كفايتها

لعلوها - علة الماهيات

يجب أن تكون كفاء خلق ابديتها

وأطـلاقها - علة الجواهر

يجب أن تنهض بايجادها وحفظها

- معجزة ليس لها إلا الله .

« ما من شيء موجود إلا ويمكننا أن نسأل عن علة وجوده فإن الله نفسه يمكننا أن نسأل بصدده هذا السؤال : لالأنه محتاج لأية علة كي يوجد، بل لأن نفس عظمة طبيعته هي علة أو سبب غذاه عن أية علة لوجوده .^(١) » وما من شيء أو كمال لذلك الشيء يمكن أن يكون العدم أو حتى شيء غير موجود علة لوجوده .^(٢) « وكل حقيقة أو كمال الشيء فهو موجود صوريا أو بشكل سام في علمته الأولى أو السكائية^(٣) . » فينتج من هذا أن الحقيقة للموضوعية لأفكارنا تتطلب علة تنضم هذه الحقيقة لاجموعيا ، بل أيضا صوريا أو بشكل سام^(٤) . « وأعني بالحقيقة الموضوعية للفكره أو المعنى : كيان الشيء المتمثل في الفسكرة أو المعنى ، باعتبار هذا الكيان في الفسكرة^(٥) . » ويقال عن كمال ما أنه صوري في موضوعات الأفكار إذا كان فيها كما نتصوره . وأنه بشكل سام إذا لم يكن فيها حقا ، ولكن هذه الموضوعات من العظمة بحيث تغلب على ذلك النقص بسبب سموها .^(٦) « ومن يستطيع صنع الأكثر أو الأشق يستطيع أيضا صنع الأقل أو الأسهل .^(٧) »

ومن هذا يتبين أن الله ، بما هو الجوهر بالإطلاق ، علة نفسه وغان عن

-
- (١) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية
 (٢) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية
 (٣) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية
 (٤) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية
 (٥) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية
 (٦) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية
 (٧) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية

موجده أصلا ، وعن مبق له لأنه غير خاضع للزمن ، فهو كامل وأبدى أزلى
بمحكم كاله . وهو ينفرد بهذه الصفة دون بقية الجواهر المسماة جواهر بالاعتبار ،
والتي ما سميت جواهر إلا لفناها في وجودها عما عداها ، ولكنها بدونها لا قيام
لها ولا استمرار^(١) وهذه الجواهر إنما هي موجودات ذات ماهية معقولة ،
ولكنها موضوعة في الزمن ، بينما الماهيات المعقولة في حد ذاتها أبدية غير
خاضعة للزمن إطلاقا .

٣

لقد رأينا أن الماهيات ليست جزءا من العقل الإلهي أو حالاله غير منفصلة
عنه ، بل هي مجرد مخلوقات شأنها شأن الوجودات تماما . فهي إذن في حاجة
إلى علة ، وإلى علة ، وإلى علة كافية لأبديتها وثباتها . وقد وجدنا - كما تقدم في
موضعه - تلك العلة في الله وكماله ثبوت إرادته ، فالله خالق الماهيات والحقائق
الأبدية ، خلقا حرا ، ولكنة ثابت لأن المصدر وهو الإرادة الإلهية ثابت مع
حرية : فإن حرية الكامل - كما أثبتنا - لا يجوز عليها التحول الذي هو صنو
الاهواء والنقص . فخلق الماهيات وضعها بملىء حرية ثابتة في الأبدية
خارج الزمن بمنجاة في ثبات الله من التبدل والتغير « ومن المبحث أن نسأل
كيف كان قادرا أن يحمل ٢ × ٤ لا تساوى ٨ فإننى مقر بأننا لانستطيع
فهم ذلك^(٢) . »

٤

ولكن خلق الوجود أو الوجودات أو الجواهر (وما يتماق بها من

(١) مبادئ الفلسفة — الباب الاول — المادة ٥٩ بيجار .

(٢) الردود على الاعتراضات السادسة .

صفات) إنما هو وضع وجود في الزمن . وطبيعة الزمن أن أجزائه منفصلة كما أثبتنا . فالأشياء أو الجواهر في حاجة إلى موجد لها أصلاً واستمراراً . وأن تكون هذه العلة قادرة على إيجاد من العدم للوجودات - كما أن علة الماهيات يجب أن تكون قادرة على خلقها من العدم بملىء حريتها كذلك - وقادرة على حفظ تلك الوجودات في الزمن المتقطع . والإيجاد ليس من ماهية الموجود الممكن ، كما أن الاستمرار ليس من طبيعة الزمن . فالخلق هنا معجزة من جهة إيجاد الماهيات ، ومعجزة مضاعفة - لوصح هذا التعبير - من جهة الأشياء الموجودة أو الجواهر : لأن المعجزة مطلوبة لخلقها إبتداء في الزمن ، ومطلوبة مرة أخرى لحفظها رغم تقطع الزمن « وهذه المعجزة فعل يفوق قوة كل مخلوق ، فهو عمل يختص بالله .^(١) » فإن الكائن الكامل السكلى القدرة والإرادة والحرية هو موجد المسمكات نفسها وموجد الموجود بالفعل من بين الممكن من الوجودات . وهو وحده القادر على هذه الفمل الذى يعجز كل موجود محدود .



ولولا أننا ندرك أن الله جوهر ماهيته السكالى لما تسنى لنا أن ندرك أنه علة الوجودات والمقولات - وأنه وحده القادر على خلقها بكل ما يتطلبه الخلق من قدرة تفوق قوى بقية الوجودات المحدودة . فإن السكالى وحده هو الذى يصلح علة للحقائق الأبدية . والإرادة السكاملة وحدها هى التى تستطيع خلق الوجودات ذات الماهية (أى الجواهر) وحفظها في الزمن ، مع ما بين الزمن وطبيعة الماهيات الأبدية في حد ذاتها من تعارض . بل أن علة واحدة هى التى يجب أن تخلق هذا ، وأن تخلق الفكر وترتبه بحيث يستطيع إدراكه

(١) تعليقه جلوسن .

هذه العلاقات . ومن هذا نعلم أن فكرة الجوهر أساسية لإدراك مدى هذه العلاقات ومدى أهمية الله . . . لأن الارتفاع إلى فضله وأنه الخالق موقوف على معرفة كماله أى ماهيته . ومعرفة أنه ذو ماهية ثابتة هو إثبات الجوهرية إليه . . . ومن هذا السبيل دون سواه عرفنا مكانه بالنسبة لبقية الموجودات والمفاهيم . بل عرفنا الموجودات والمفاهيم بالنسبة إليه ، لأنها بغيره غير موجودة ، وعلمها بغيره كما سنرى غير مضمون وليس بذى يقين .

المعرفة

- ١ - سبيل اليقين
- ٢ - دواعي الشك
- ٣ - اليقين الأول والحدس
- ٤ - اليقين الأول وجوهرية الفكر
- ٥ - اليقين الأول ومؤداه
- ٦ - الحقائق في ذاتها غير مضمونة
- ٧ - معرفه الله
- ٨ - اليقين الاسمي
- ٩ - وجود العالم
- ١٠ - المنهج
- ١١ - المعرفه المضمونة
- ١٢ - المصدر والضمان

١ - سبيل اليقين

-
- أهمية اليقين - صلته بالشك -
 - شك وشك - قاعدة اليقين -
 - فضلها - ما الوضوح ؟ وما التميز ؟ -
 - ما المعنى ؟ - فضل الحكم عن
 - الإدراك - التوقف عن الحكم -
 - ألا أدريه ؟
-

١

ما المعرفة إلا ما قام على اليقين . فأنت تعرف شيئاً إذ تقبلته بوجهه الذى به تتصوره على أنه الحق ، وكان اقتناعك بذلك ثابتاً ، وهذا اليقين يكون حقيقياً أو صادقاً إذا طابق موضوعه فى حد ذاته بصرف النظر عن رأيك فيه ورأى سواك . فاليقين هو الأساس الأول لكل معرفة ممكنة . وبغير اليقين — أى التصديق الوثيق لموضوع المعرفة — لا يمكن أن يقوم علم ثابت الأركان ، أو فن موثق الأوصال : فإختلاف المعرفة من حيث القيمة — أى من حيث حقيقتها وثباتها — إنما يكون بحسب اليقين الذى تقوم عليه ونوعه ، فن يقوم اليقين عنده على أساس المنقول لا يمكن أن يكون ما يفتيه على يقينه هذا إلا خاطئاً لا يصح منه شيء إلا بالعرض والاتفاق وليست تستوى هذه المعرفة ومعرفة تقوم على التمهيص والتدقيق حسب منهج علمى وسنن من المنطق معكم وثيق . ولهذا كانت قضية المعرفة فى الفلسفة إن هى إلا قضية اليقين والتصديق ، فإنه لا بد أن يكون اليقين ثابتاً مضموناً جديراً بالثقة حتى يكون ما يبنى عليه بآمن من التزعزع والانهمار .

٢

لهذا كان من الطبيعى وقد شرع ديكارت لنفسه أن يقيم « العلم السكلى » على أساس ثابت فى العقل ، أن يجعل اليقين إبتداء — وهو أساس المعرفة والعالم — بحيث يكون خالها غير مشوب بالزائف الذى يحسبه البعض لباب اليقين وهو لا قبل له بالصمود للشك والتمحيص إلا قايلاً . وهذا أيضاً كان من الطبيعى أن يشرع ديكارت شرعة الشك فى كل مبدأ وكل معرفة ، حتى إذا ما صمد لذلك الشك شيء فى النهاية كان هو حجر الزاوية فى البناء ،

أما البقية فهي الزيف المطروح مهما كان بهرجا يخلب الأنظار ويستهوئ
إسمه الرنان القلوب والأسماع .

٣

فليس شك ديكارت هذا كشك اللإ إدارية والشكاك رمن إلبهم .
إذ ليس فى حياة ديكارت ولا مسلكه الفلسفى ما يدل أقل دلالة على أنه كان
يميل إلى الشك للشك : ولكن حرصا على اليقين أن يكون مصونا وعلى
أساسه أن يظل فى العقل نقيا خالصا مكينا . لهذا عندما قال ديكارت بالشك
فى كل ما كان قابلا له ، لم يقصد بذلك إلا أن ينفى كل « مشكوك فيه »
عن حى اليقين . فبىبقى بعد كل شك « ما هو قائم على العنصر » من اليقين
الذى لا تقوى عليه سهام الشك والنشككين بحال . مثله فى ذلك كمثل
رجل الكيمياء الذى يسمى لمزل عنصر معين — لم يعرفه بعد — عن طريق
اختزال كل ما عداه أو امتصاصه ، بحيث يتجمع كل ما عدا ذلك العنصر
وحده ، ويبقى بعد ذلك العنصر نفسه نقيا غير مشوب ، فيعرف باسمه وينتفع
به دون تقية بعد ذلك أو حذار .

٤

وقد استقبح هذا « الشك المنهجى » أن يضع ديكارت أولى قواعد
منهجه للاهتداء إلى الحقيقة وهى « ألا أتقبل أبدا شيئا ما على أنه الحق
مالم أعرف يقينا إنه كذلك : أعنى أن أنجب للتسرع فى الحكم والتهور ،
فلا أصدر حكما ما إلا على ما قد تمثل فى فكرى بجلاء وتميز بحيث لا يتيسر
لى أبدا أن أضمه موضع للشك^(١) .

(١) المقال عن المنهج : القسم الثانى .

٥

وأكبر فضل هذه القاعدة نقضها لكل سلطان كان يمتد في ذلك الزمان أو حتى ذلك الزمان ، حمدة في الحقائق والأحكام : فلا سماع هنا ولا نقل ولا اعتماد على معايير غير إنسانية في إقامة الحقائق المتصلة ببنى الإنسان . فديكارت بهذا يضع معايير الحقيقة ومقاليدها في يد الإنسان وحده غير ملق إياها بأسباب السماء أو بأستار الدهور يأتيها من خلفها صوت أرسطو أو أى صوت آخر ، كان من القداسة في ذلك العهد بحيث لا يحتمل مناقشة ولا تكديبا . وإذا كان الإيمان بالله سيكون بمد ذلك عماد المعرفة عنده ، فإن معرفة الله نفسه والوصول إليها لا يقوم الا على أساس عقل من من للبدهة أو لليقين ، كما سنرى في موضعه من الكلام .

٦

ولكن ما الوضوح ؟ المعاني الواضحة هي « ما كانت حاضرة ظاهرة أمام نفس متقبهة »^(١) . فالجلاء أو الوضوح هو اتفاق كل موضع للتردد في إدراك الموضوع الذى يمثل لذهنى .

٧

أما المعنى المتميز فهو شئ فوق ذلك : « أنه ما كان ذا حدود معينة بحيث لا يختلط مع غيره . ويصح أن تكون المعرفة جلية ولكنهما غير متميزة ، كالشعور بالألم مثلا ، فإن المعرفة هنا حاضرة ولكنهما غير متميزة لإضطراب حكم المرء على طبيعة الألم — ولكن للعكس لا يصح »^(٢) .

(١) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — المادة « ٤٥ »

(٢) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — المادة « ٤٦ » .

٨

فكان المعنى الواضح يصدق على الجزء كما يصدق على الكل . بينما المعنى المتميز لا يكون إلا بمعرفة الكل فيما يتعلق بموضوعه . فمن الممكن إدراك عنصر من عناصر موضوع ما بوجه لا أتردد معه في الحكم بأنه كذلك أى كما يمثل لى . ولكننى لا أعرف الموضوع معرفة متميزة إلا إذا عرفته بكل مقوماته بحيث أستطيع تمييزه من كل ما عداه . وبهذا يمكن أن تكون معرفة واضحة غير متميزة ، بينما المعرفة المتميزة لا تكون البتة إلا واضحة جلية .

٩

ولكن ما المعنى أو الصورة الذهنية *idée* الذى يجب له الوضوح والتمييز حتى يقيم لليقين ؟ أنه « صورة كل واحدة من أفكارى *Pensées* التى بواسطة تصورها المباشر نعرف هذه الأفكار نفسها » ^(١) « والفكرة كل ما هو فيها بحوث فلاحظه ملاحظة مباشرة بأنفسنا وتكون لنا به معرفة داخلية : فكل عمليات الإرادة والفهم والتخيل والحواس أفكارا وتفكير . ومباشرة شرط هذه الملاحظة ، استنبادا لكل ما يقع ويترتب على هذه الأفكار : فالفكرة ليست فكرة ، ولكن للشعور بأننا نتزده أو المعرفة التى تحصل لنا بذلك فكرة » ^(٢) .

١٠

ولكن كيف نساك حينما لا يتوفر الوضوح والتمييز للمعنى الذى لدى ؟ أ نثبتته

(١) التعريفات فى الردود الاعتراضات الثانية .

(٢) نفس الموضوع .

أم ننفيه ؟ الرأي عقد ديكارت ألا تثبته ولا ننفيه ! بل نتوقف عن إبداء أى رأى : إذ لو أصدرنا فى هذه الحالة حكما وعرض أن كان ذلك الحكم صحيحا فإن يكون ذلك عن سياق يقينى مطرد ، ولا بسبب صحة التئادى مما لدى من مقدمات غير تامة بل يكون ذلك صوابا جاء بالعرض وسبح اتفاقا .

١١

فإذا عرفنا كل ذلك ، تبين لنا أنه لابد من فصل الحكم عن الفهم أو الإدراك : الأمر الذى لم يتردد فى عمله ديكارت ، كنتيجة لازمة حتما من موقفه حتى يتسنى له وقف الحكم عندما لا يتبين علامات اليقين التى يستبعضها كل شك وتردد . ووقف الحكم كعمل من أعمال الإرادة — إذ هو كذلك عند ديكارت إنما هو ثار لحربنا ككائنات مفسكرة من التفسير الذى نلقاه من طوفان التأثيرات التى ترمينا بها الأشياء متباينة متناقضة فى غير تماسك ولا إنظام . فهما قوى اغراء الزيف أو الخطأ فلن يستطيع التفسير بأفكارنا، ولا قدرة له على إجبارنا أن نعترف به مادام حصن وقف الحكم — أو الدفاع السلي — فى يدنا كلما احتجنا إليه . فهما يمكن من ضعف عقولنا إزاء التأثيرات، فإنه ضعف يقابله حصن الأمان إذ بوقف الحكم نمتنع عن الخطأ ، وأن يمكن هذا غير كفى فى حد ذاته بالأهتمام إلى الصواب .

١٢

ولسكن أليس هذا التوقف عن الحكم ، الذى يمتص من الخطأ ولكنه لا ينفى من الحقيقة التى لم تزل مجهولة، أشبه باللا أدريّة ؟

الفرق ظاهر : فإن الشاك يستريح إلى هذا التوقف و مطمئن إليه ولا يطلب المزيد ، فالشك لديه غاية . ولكن ليس الشك عند ديكارت إلا وسيلة للمصمة كما أسلفنا ، يتخذها بصفة مؤقتة ليتوقى الآثار ، بينما يجتهد من الفاعلية الأخرى للحصول على وسيلة إيجابية إلى جانب هذه الدرع السلبية . للوصول إلى اليقين الذى أسلف ذكر صفته وشارته .

دواعي الشك

- أهميتها — خطأ الحواس —
- إحساسات الشواذ — إختلاط
- اليقظة بالحلم — مناقشة
- خطأ الحواس — مناقشة
- إحساس الشواذ — مناقشة
- إختلاط اليقظة بالحلم —
- الشیطان الماكر والشك في
- المقاليات — مؤدى هذا الشك

١

يجب - قبل أن ننظر في أساس اليقين في مذهب ديكارت - أن نرجع النظر في دواعي الشك لديه ، لأنه وأن كان من المقطوع به أن شك ديكارت ليس كشك مونتغي أو البيرونيين أو السفسطائيين ، بل مجرد سلاح يدرأ به مقدما عن اليقين الذي يصبو إليه بكل فكره حتى يبقى ذلك اليقين بمنجاة من سهام الشك نفسه ، إلا أن النظر في دواعي الشك عظيم الأهمية من جهة أن اليقين الذي ننشده بعد مثل ذلك الشك يجب أن يكون أساسه ومحكمة كافيا بالفعل لهدم هذه الدعاوى بحيث لا يقوى أى واحد منها على القاء أى ظل من الريبة عليه ، وإلا كان من العبث أن نستمسك بذلك الأساس دعامة لليقين أصلا .

٢

وما من فلسفة كبرى في تاريخ الفكر الإنساني خلت من نظرية في المعرفة ، ومن تمت من التعرض لمسألة الخطأ والصواب ، وللشك ودواعيه وخصوصاً : خطأ الحواس الذي ندركه جميعاً من روءية الكبير صغيراً عن بعد والمربع مستديراً عن بعد كذلك ، إلى آخر هذه الأمثلة الشائعة . وديكارت لم يخل من إشارة إلى خداع الحواس ، وهو يعلم أن هذا ليس بدعا جاء به هو ، وربما إلى هذا رجع السبب في أنه عالج هذا الأمر معالجة عملية غير نظرية فقال « ومن الفطنة إلا نركن أبداً إلى من سبق أن خدعونا مرة »^(١) .

٣

وأما عن إحساسات الشواذ فقد لاحظ أن المجانين يمتقدون أو يحسون

(١) التأمل الأول - الفقرة الثانية من ترجمتنا العربية ص ٣٧ .

أن لهم رؤوساً من زجاج وما أشبهه ، ولكنهم يعقب على ذلك بقوله : « ولكن هؤلاء مجانين ، ولا كون مثلهم مجنوناً لو أننى قرنت حالى بهم ^(١) » . ويمر مسرعا إلى مسألة .



اختلاط اليقظة بالحلم ، وهو داع شديد الأهمية عند ديكارت حتى أنه ليهبط أن ديكارت لم يذكر مسألة الجنون ذلك الذكر السريع الخاطف إلا على سبيل توجيه ذهنه ، فينتقل من الخاص الذى لا يعنى الجميع ، إلى العام الذى ما من أحد إلا ويشترك فيه دون إحتجاج بشذوذ : وهو حالة النوم وما يترأى فيها من أحلام ، فكثيراً ما يحدث للنائم أن يرى ما يرى اليقظان بمنتهى الوضوح ، ويكون اقتناعه بواقعية حلمه اقتناعاً لا نقص فيه ، بحيث يدهش إذا ما استيقظ ولم يجد حوله مما يتصل بحلمه شيئاً . وديكارت يقول أنه لا يرى بانام النظر فى ذلك للشأن أى مميز حاسم بين اليقظة والنم ، بحيث يكاد يقتنع بأنه نائم وهو يقظان ، ولكن ديكارت - كما قلنا - ليس شكوكياً بطبعه ، فهو لذلك لا يعرض أقوى حجج الشك ودواعيه فى سطوتها إلا ليتمكن من القضاء عليها وهى فى أساسها ، بحيث لا تقوم لها بعد ذلك قائمة . فهو لذلك يسلم جدلاً بأننا نؤمن لا بإيقاظ ، ولكن لا بد على كل حال من وجود واقى لكليات لا بد منها حتى تتكون منها تلك الصور المركبة التى تشاهدها - حتى على اعتبار أننا رقاد كالعين ، والرأس وما أشبهه ^(٢) . بل ويقول أيضاً « وعلى فرض أن هذه الأشياء السكائية ، أعنى الجسم والمعينين والرأس واليدين وما أشبهه يمكن أن تكون خيالية إلا أنه يجب الاعتراف بضرورة - لنفس السبب المتقدم - بأن هناك على

(١) التأمل الأول - الفقرة الثالثة من ترجمتنا العربية ص ٣٧

(٢) التأمل الأول - الفقرة الخامسة من ترجمتنا العربية ص ٣٩

الأقل أشياء أخرى أبسط وأعم منها ، حقيقية وموجوده ، منها تتكون صور الأشياء للمائلة في فكرنا ، سواء أكانت هذه الصور صادقة حقيقية أو مختلفة وهمية ، كما تتكون اللوحات من مزج بعض الألوان الحقيقية لا أكثر ولا أقل^(١) .

٥

ولكن مسألة خطأ الحواس مسألة قديمة ونحن نهتم في ديكارت إزدراء علم القدامى مهما كانوا اجلاء ذوى خطر ، مثل أرسطاطاليس وافلاطون وهو لهذا لم يكثرث لمناقشة هذا الأمر ، بل كان اعتماده على قبول هذا الشك ، أشبه بما يفعله العاميون من الاعتماد في أفعامهم وتبريرها على القول المأثور - كذلك القول الذى أورده - وما هكذا مسالك الفلاسفة في المناقشة العقائدية ، قهلو أم أنكروا .

٦

وكذلك مسألة « احساسات الشواذ » مسألة غير جديدة ، ولعل أشهر أمثلتها القديمة احتجاج الشكك للقدامى بمثال « ديموفون » خادم الاسكندر الذى كان يشعر بالبرد فى الشمس وبالدفء فى الظل والسكن الرواقيين (وأثرهم ملحوظ فى ديكارت فى أكثر من جانب واحد) ردوا على هذا بقولهم أن حالة ديموفون حالة مرضية شاذة تخص شخصا واحدا لا يمكن أن يعتبر مقياسا للبشر ، أو يحسب له حساب فى نظرية عامة للمعرفة . وهذا الرد شبيه برد ديكارت ، وأن يكن ديكارت لم يسق رده هذا المساق العقلى ، بل أورده فى صيغة هامية

(١) العامل الأول - الفقرة السادسة من ترجمتنا العربية ص ٤٠ .

مع أنه كان ينبغي - وفق منهجه - أن يبين أن حالة الصعوبة العقلية غير مبهدة
بالاختلاط بحالة المرض ، ومثل هذا البيان في صالح منهجه ولازم له . كما كان
ينبغي أن يبين كيف يستطاع التمييز بشكل قاطع بين الصعوبة والمرضى العقليين
ويغير هذا يبقى الاعتراض قائما ، وتبقى المسألة معلقة .

٧

وأما موضوع « اختلاط لليقظة بالحلم » فينقسم رد ديكارت عليه في
الواقع إلى قسمين :

أولا سواء أكنّا أيقاظا أم نائمين فإن مكونات ما نرى صورته في
الذهن - أى الكليات التى تتكون منها المحسوسات كالعين والرأس
واليد - لابد أن تكون واقعية كاتكون الصور الخرافية من أجزاء كثافات
مختلفة ، هذه الأجزاء موجودة فعلا . ولكن أما يشبه هذا القول قبول
كاسيديوس في شرحه لطليموس بأن مبادئ الوجود ثلاثة : الله الذى
يخلق والعالم المخلوق ، والمعمانى التى على صورتها يخلق الله العالم ؟ فإن
هذا الاعتقاد بضرورة مثال تتكون بمقتضاه الأشياء هو شارة واقعية المصور
الوسطى ، كما أصبح شارة المذهبية (الدجاطقية) الديكارتية ثم المالبيرانشية بمقد
ذلك على الخصوص . إذ ليست هذه الفكرة بالمرضية لديه ، فإنه سيكون
ضمن إثباته وجود الله - وفي الدليل للفكرى بالذات - قوله بأنه لابد أن
يكون هناك مثال لمعنى الله الموجود في نفوسنا ، أى مثال واقعى خارجى ،
ومعنى هذا أن الحسى أو النسخة لا يمكن أن يفسر إلا بالمثالى أو النموذج ،
يعنى أن المثال أو النموذج هو الشيء الواقعى أو الخارجى بينما النسخة أو

الحسى — حسب طبيعة الشيء معنوية كانت أم حسية — هو المعنى الذى لدينا عنه . أفليست هذه هى المذهبية أو الدجماتيقية بشكل واضح ؟ وأليست هذه هى البذرة للمالبرانشية أو — إذا أستمروا تعبيراً لا يبينتيزيا — هذا هو مذهب مالبرانش كاملاً كبذرة فى هذه النقطة بالذات . وهل على غير هذا يفهم قول مالبرانش « أن أفكارى تقاومنى » ؟ ! فإن هذا أن دل على شيء فعلى أعتقاد ديكارت فى هذا الموضع على الأقل — بخارجية الأشياء التى معانيها فى نفوسنا .

ثانياً — ومن هذا السرد استطرد ديكارت إلى القول بأنه حتى ولو كانت تلك الأشياء الكلية — كالرأس واليدين وما أشبهه — خيالية ، فلا بد أن تكون هناك أشياء أخرى أبسط منها وأعم حقيقة وموجودة ، كما أن الألوان على الأقل — لأبد أن تكون حقيقة ، مهما كانت الصور المرسومة بها ملفقة . وهذه بالذات هى مسألة البسيط خلف المركب وهى من أهم مسائل المذهب .

فديكارت يقول فى موضع آخر من التأملات بعد ذلك « أن الفكرة البسيطة فكرة حقيقية » . وألم يحمل ديكارت الحدس *L'Intuition* — وهو أول العمليات للعقلية — مختصاً بإدراك البسائط ^(١) ، فكان أساس المعرفة إما كان هو الحدس — أى الإدراك المباشر للمبادئ الأولى أو البسائط ، بينما هو قد جعل الاستنباط *La déduction* مختصاً بإدراك المركبات من هذه البسائط ، وهو عملية تالية بالطبع للحدس الذى هو أول العمليات فى العقل باطلاق . ومعنى هذا أن سبيل لليقين أو للهداية إنما هو استخدام الحدس

(١) الاحكام لقيادة العقل — القاعدة ١٢ .

والاعتماد عليه ، لأن الحدس كادراك مباشر هو - على حد تعبير ديكارت - « تصور النفس السليمة المنقبة تصوراً من السهولة والتيز بحيث لا يبقى أى شك فيما ندركه ، أى التصور الذى يتولد فى نفس سليمة منقبة عن مجرد الأنوار العقلية ^(١) .

ولكن الإشكال الذى يتعرض له ديكارت يأتى من أنه يعتبر ما ندركه متميزاً بسيطاً فى الفكر فهو كذلك فى عالم الواقع . لهذا نرى أن جاسندي Jassende يعترض عليه بقوله « أما يستطيع فيكرنا تحليله بالتجريد فهو كذلك بالطبيعة ؟ ألا نأنا نستطيع تصور الامتداد بدون التفكير والعكس يحق لنا أن نستنتج أنهما ليسا جواهرأ واحداً يملك الخاصتين المنفصلتين :

الإمتداد والتفكير ؟ إذ ما للدليل على أن تصوراتنا مقياس الأشياء ؟ وهذا هو عين ما عناه كمنط Kant بقوله « ولو أن مائة تالر فى الواقع ليس فيها أكثر مما فى مائة تالر فى الذهن إلا أن مائة تالر فى ذهنى ليست مائة تالر فى جيبى » . ومهما يسكن من شىء فإن مسألة تفسير المركبات بمسائطها والبحث خلف النسبى عن المطلق ، أى عن العوامل الأولية وراء النتائج المركبة ، بحيث كلما تغلفنا إلى العنصر البسيط كنا أقرب إلى الحقيقة بعيدين عن أسباب الخطأ التى تسكر بكثرة العوامل وتمقدها ، مسألة تبدو أهميتها عظيمة فى جميع المنهج وخصوصاً فى كتاب الأحكام لهداية العقل ، كما تتجلى فى القواعد الثلاث الأخيرة من قواعد المنهج الأربعة المشهورة فى المقال ، وهى قواعد التحليل والتركيب والإحصاء . وعلى هذا الأساس أساس البساطة والتمعيد - وضع ديكارت تصنيفه المشهور للمعلوم فى المقال وفى كتاب القواعد أو الأحكام ، ورتب كل منهجه أيضاً على هذا الأساس . كما أننا نجد هذا الافتتان بإرجاع

(١) الاحكام لقيادة العقل - القاعدة ١٢

المقد إلى البسيط ، والنسبي إلى المطلق ، والمتمين إلى المجرد والكثرة إلى البساطة — بساطة للقوانين — يبلغ مداه وينتهي إلى؛ مفهـاء من النتائج القصوى في فلسفة أسبينوزا، حيث يصير المتمين والمجرد شيئاً واحداً بلا تمييز في مذهب وحدة الوجود الذي ليس إلا هيكلًا رياضيًا كل ما فيه مجرد خالص التجريد .



ولكن ديكارت لم يكتف بالشك في الحسيات بل شك أيضاً في العقليات نفسها ، إذ لاحظ أن من يحسبون أنفسهم أعلم الناس بأمر ما من الأمور قد يخطئون فيه أيضاً . حتى لقد افترض أن شيطانا ما كرا يعيث بكل الروابط العقلية الصرفة بين المعاني والأفكار ، ويضلل الفكر باستمرار حتى في أبسط الأشياء وأكثرها بداهة مثل $2 + 2 = 4$ وما أشبهه .



إلى هذا الحد يفلو ديكارت في الشك واصطفاغ دواعية إن لم يعدها حاضرة ، لكي يكون القضاء على هذه الدواعي ابرع كلما بدت مروعة غريبة . وقد يبدو غريباً ومتناقضاً أن يبني ديكارت شكه في الوجود على فرض وجود شيطان ما كرا فهذا على الأقل يجعل معنى الوجود شيئاً ثابتاً مهما يكن من فروض الشك المختلفة . ولكن ديكارت لا يسلك هذا المسلك في التغلب على خداع ذلك الشيطان ، بل يقول « إذا كان هذا الشيطان يخدعني ، فأنا موجود — على الأقل — كل المرات التي يريد أن يخدعني فيها ، فأنني كائن وموجود قضية صادقة بالضرورة كلما فكرت فيها أو نطقت بها ، أو تصورتها في فكري ^(١) » .

(١) الذأمل الثاني — الفقرة الثالثة من ترجمتنا العربية ص ٤٩ و ص ٥٠

لكن ماذا يكون الحال لو أن فكرة وجــــودى نفسها —
 مادام قادراً على اللعب بغير حد بكل عمليات العقلية — لم تسكن إلا من
 أضاليل ذلك الشيطان الماكر الذى أعطاه ديكارت من السلطان — بحكم
 الفرض — ما يجعله الهاكلى القدرة كل همة تضليل الفكر ، دون وضع أى
 حد للمقدرة على التضليل والخداع ؟ است أرى جواباً ممكناً على هذا الاعتراض
 فإن الفروض متى أطلقناها كانت كجنى الخرافة إذا فتح له القمقم الذى كان محبوساً
 فيه بفعل الطلاسم ، فانه يملأ بهيمكاه الأرض والسماء ويمسكنا ويملى علينا ،
 ولستأ نملك بعد أن نرده كما كان طريحة فى قمقم . ومن البديهي أنه بهذا
 الاعتبار يظل هذا الشيطان — الذى فرضه ديكارت نفسه — دون أن يبقى فى
 يده تعويذة التسلط عليه ظلاملقى على هيكله الفلسفى إلى أن يجد له طلاسماً
 جديداً يشله ويلاشيه . وأن يسكن جاسندى يرى أن فرض هذا الشيطان
 المخداع الكلى للقدرة ضربة موجبة إلى قواعد العقل بحيث يتخطى مقدور
 العقل تفادى نتائجها الخاطئة . إذ الحق أن هذا الشيطان إنما هو وجه جديد
 من وجوه الشك ، لا يصيب عمليات العقل من حيث هى عمليات تخلىء
 وتصيب ، بل يتناول الأساس العقلى نفسه الذى تصدر عنه العمليات خاطئة
 كانت أم مصيبة ، وبهذا يكون ديكارت كأنما قد حطم القناطر من خلفه ،
 بحيث يتعذر عليه أن يعود إلى الشاطيء الذى تركه وراءه . شاطيء العقل
 واليقين للعقل .

هكذا نظر الكثيرون إلى هذا الفرض ، وسنرى كيف يتصرف ديكارت
 فى معالجته ، وكيف يبلغ من القوفيق فى هذا المضمار .

٣- اليقين الأول والحدس

المقاومة وجود - الكوجيتو -
الأول والنموذج - الدور الطبيعي
والحدس - الحدس والحسيات
- الحرس والمقليات - الحدس
والشيطان الماكر - نقصان
الضمان .



مادام الشك الديكارتي ليس أساس المنهج ولا غاية المذهب ، بل فاتحته
وتكشفته ، كأنما هو عصا ودرع ، وليس هو الحكم الذى إليه تقاس النتيجة ،
ولا الدور الذى لا تكون العمسة واتخاذ المعنى لها خشية المنار إلا برهاننا
أكبر البرهان على حاجتنا إليه . فكيف إذن ننهى من ذلك الشك إلى نور
اليقين ؟ إن شئنا فى الأمر هو أن الموضوع يتعلق بالفكر نفسه وبعلامة
الحقيقة وسمتها ، ونحن قد اتخذنا الشك فى كل شئ ، فنأين لنا أن نتعرف
على ذلك الدور فلا نشك أنه هو ؟

من قرار الهاوية المظلمة تشرق الأنوار للهداية ؟ فإن الشك والتوقف
عن الحكم من وجوه المقاومة التى لا تكون إلا بوجود . فشكى دليل على وجود
فكرى إذ ليس الشك والإرادة بمظاهرها من إنكار وإقرار وتوقف
إلا ضروريا من التفكير وعملياته التى يقوم بها . فأنا هذا الذى يشك ويتمتع
عن الحكم لا بد موجود لأن المقاومة وجود وليست عدما .



أنا أفكر فانا إذن موجود . « حقيقة تشرق فى فكرى بحيث لا أجد
إمكانا للشك فيها بأى حال ، وهى حقيقة ثابتة كل مرة شككت فيها فى أى
شئ أو أردت شيئا من الأشياء أيا كان . وهذه القضية ليست أساس اليقين
ولا علامته ، ولكنها مجرد مثاله ، لأنها أولى المعارف المدركة إطلاقا ، ولأنها
تثبت كلما أدركت شيئا آخر ، بل كلما توهمت شيئا ، بل وحتى كلما أخطأت
فهى إذن أولى المعارف اليقينية ومثالها . أماسة اليقين فيها أو دليله فليس
إلا شيئا آخر يمكن إستخراجه بالتجريد وأن يكون متعبدا بكل حقيقة يقينية
متصورة فى الفكر إطلاقا كلما تصورناها .

٣

أما نور اليقين ، أو « النور الطبيعي الذي نرى به الحقائق اليقينية فليس شيئاً بذاته يقوم متميزاً في الذهن ، بل هو كشعاع قوى من نور لا يرى إلا باثاقاً من حقيقة حيثما تكون تلك الحقيقة متصورة في الفكر بوضوح وجللاء وتميز ، وإدراك المعاني ساجحة في هذا النور وبهذا الجلاء والتميز هو الإدراك المباشر أو الحدس

٤

ولكن هل يقين الحدس كفاء لدواعي الشك في الحسيات وفي العقليات جميعاً ؟ لا شك أنه يقهر خداع الحواس بانكاره إياها كسبيل للمعرفة ، وهذا أكثر من كاف في هذا المقام . وهذا يهدم بالتبعية دواعي المجانين وما أشبهها ، لأنها قائمة كلها على الحس ، كما تهدم أيضاً — على نحو ما — دعوى اضطراب الحد بين اليقظة والحلم ، حيث رفض الحسيات كسند للمعرفة اليقينية ، وأن أبقى الباب مفتوحاً لإمكان وجود الكاهات التي منها تكون هذه الحسيات ، وإمكان وجود الطبيعة الجسمية — التي هي الامتداد — على أقل التقديرات كمنعمر حقيقي وراء هذه الأضاليل ، بفرض أنها كذلك .

٥

كل ما يتعلق بالحس يقف له الحدس موقف الكفاء ، لأنه يطرح الحس وما يتعلق به كما يطرح المعاني المركبة قاصداً إلى البسائط وحدها في أدق صورها وأوضحها بحيث تصلح موضوعاً له .

٦

ولكن من جهة العقليات نجد — فيما نرى نحن — أن هذا اليقين الذي

استولده ديكارت الشك ناهضا بكل دواعي الشك في هذا الأمر ، إلا واحدا له
واحدها عند ديكارت ، وهو فرض الشيطان الماكر القوى المضلل فن يدري أن
هذا الدور الفطري الذي أرى فيه ضمان اليقين وسمة وآيته القصوى ، ليس إلا
أحبولة من أحابيل ذلك الشيطان أو الموبة من الأعيبه ، وهو - بحكم فرضه -
إله موكل بالشر لا أحد لقدرته ولا لخداعه ؟ .

٧

يقين العدم كفه لكل شيء ، ولكنه مجرد - فيما نرى نحن - حتى
الآن من ذلك الضمان الذي يقصه حتى يحبط أفاعيل ذلك الشيطان ويجعل
كيدته في تضليل فإذا تم له ذلك الضمان المصدق كان حريا بالتصديق لاتأخذه
بعد ذلك ناهزة من شك لا يطلان ، وهو بغير ذلك الضمان واقع في ظل ذلك
لشيطان كما يقع القمر في ظل الأرض فيعجب نوره عن الأبصار ، لأنه من غير
طبيعته الذاتية يستمد ذلك الدور . . . ولا يبعد أن يكون كذلك نور اليقين
في الأذهان .

٤ - اليقين الأول وجوهرية الفكر

إشكال فصل الإرادة عن الإدراك

— أهمية إثبات جوهرية الفكر

— ما الفكر ؟ — الإدراك قوة

لا جوهر — الإدراك قوة لنفس

الجوهر — دعوى حرية الإرادة

— حرية وظلقة — هل يثبت

الكوجينو جوهرية الفكر ؟ —

حس لا قياس .

١

إن سياسة التعرّض من الوقوع في الخطأ سياسة أمّلت على ديكارت أن يشرع
عصا للشك وإلى جانبها درع التوقف عن الحكم ، مما استتبع - كما أسلفنا -
فصل الحكم عن الفهم أو الإدراك وجعله متعلقا بالإرادة ولكن هذا الفصل
استتبع كذلك للتسليم بحرية الإرادة حرية مطلقة بحيث يتيسر لها بغير حد أن
تتوقف عن الحكم دون ضغط عليها من المؤثرات أيا كانت . فهذه الإرادة
الحرّة بغير حد وبغير عنان يمكن لأي قوة أن تمسك به ، وألا لتيسر لقوة
ما أن تقسر الإرادة على الحكم حيث ينبغي أن تتوقف . أليست هذه الإرادة
التي لا عنان لها - وإن كانت ضمانا لعدم التورط في الأخطاء - تبدو كذلك
قوة رهيبة في مقابل ذلك عندما يشرق النور الطبيعي ويتبدى اليقين متمثلا
بكل شروطه وينتفى كل موضع للشك : إذ ماذا يكون الحال لو أن هذه
الإرادة المطلقة الحرة تماما رفضت مسaire النور الطبيعي ولم تحكم بمقتضاه ؟
أفهل نجمل بيد النور الطبيعي هنانا يلوى به هذه الإرادة ؟ هذه صعوبة أو
إشكال . . .

٢

ولكن ديكارت يقول في خطابه إلى رجيوس : « إن فعل الإرادة
والتمقل بمثابة الفعل والإفعال اللذين لجوهر واحد ، لأن التعلل انفعال الروح ،
وفعل الإرادة هو فعل الروح » . وهذا يربنا الأمر من وجهة نظر أخرى
بالسكلية ، فإن الإرادة والإدراك على هذا الأساس ليسا قوتين منفصلتين بحيث
نفترض بينهما التنافر ، بل هما منفصلتان فقط بحيث لا تضير واحدة منهما
الأخرى ، ولكنهما دائماً وفي نفس الوقت ، أي حتى في نفس
وقت هذا الانفصال ، مظهرًا لجوهر واحد هو الفسكرة أو الروح ، بحيث أن

النور الطبيعي متى أشرق في الفكر أو النفس فإنه لا يملأ الإدراك أو التمعل وحده كقوة من قوى النفس أو الفكر ، بل كذلك يملأ للقوة الكبيرة الأخرى منه — وهى الإرادة — على ما بين الإرادة والإدراك فى حد ذاتهما من انفصال ، وعلى ما للإرادة من حرية لا تحد ، ولكلها حرية وظيفية لحرية جوهر ، وعلى هذا فما يسرى على الجوهر وما يؤثر فيه ويمائوه من أى قوة نفذ إليه هذا التأثير ، ينصرف كذلك على قواه جميعا ، ومنها الإرادة أو هى دون غيرها فيما نعلم حتى الآن — كقوة لنفس الجوهر .

وبهذا يتبين لنا ضرورة إثبات الجوهرية للفكر الذى هو أول مدركات اليقين فى شرعته الجديدة .

٣

وإذا رجعنا إلى التعريفات المشرة المشهورة فى الردود على الاعتراضات الثانية ، وجدنا ديكات يقول : « إن الجوهر الذى يقوم فيه تفكيرى مباشرة يسمى الفكر أو النفس » .

فما دامت الإرادة — شأنها فى ذلك شأن الإدراك — قوة من قوى ذلك الجوهر فهى تابعة له مؤتمرة به ، والحرية التى تكون لقوة من قوى الجوهر إنما تكون لما فقط باعتبارها قوة لا أكثر ، ولكن متى ملأ النور الطبيعي للفكر أو النفس كجوهر ، فإن قوى النفس لا ممدى لها أن تسير ما يسرى على الجوهر . إذ أن النور الطبيعي فاعل فى الإرادة بنفس فعله فى الإدراك ، لأنه يفعل فى الإدراك لا بما هو إدراك ولكن بما هو قوة بالفكر أو الفكر ، وما دامت الإرادة حكمها فى ذلك حكم الإدراك ، أى مجرد قوة للفكر ، فى نفس الوقت ، وب نفس الفعل تقع تحت تأثير النور الطبيعي ، فلا يكون هناك مفر إذن من أن يستقيم ذلك الإدراك الواضح المميز لإرادة مطابقة له حاكمة به بالضرورة .

ولكن رب قائل في هذا الموضع : وما قيمة هذه الحرية التي يمزوها
ديكارت إلى الإرادة الانسانية ، حتى أنه ليقول في الباب الأول من مبادئ
الفلسفة في الفقرة الرابعة والثلاثين : « أننا لا نلاحظ شيئاً مما يمكن أن يكون
موضوع أى إرادة أخرى ، حتى تلك الإرادة الكبرى التي لله ، لا يمكن في
الوقت نفسه لإرادتنا أن تتناولها (أو تمتد إليه) . » بل أنه ليقول في التآمل
الرابع : « ما يبدو لي هنا جديراً بالإلتفات هو أنه ليس من بين جميع الأشياء
الأخرى التي في شيء واحد كامل وكبير بحيث لا اعتدى إلى أنه كان يمكن
أن يكون أكبر وأكبر مما هو : فأنى إذا اعتبرت مثلاً خاصة التصور التي في
أجدها قليلة الإتساع جداً ومحدودة إلى درجة كبيرة . وفي نفس الوقت آتمثل
معنى خاصة أخرى أوسع منها بكثير وغير محدودة ، ومن مجرد أنه يمكنني
تمثل معناها أعرف بغير صعوبة أنها تخص الله . وإذا أنا امتحنت بنفس الطريقة
الذاكرة أو الخيلة أو أى خاصة أخرى قد تكون في ، لا أجد واحدة منها
إلا وهي صغيرة جداً ومحدودة : وهي في الله واسعة وغير محدودة . فالإرادة
وحدها ليس غيره أو مجرد حرية الإرادة الطبيعية التي خبرتها في هي الكبيرة
إلى حد أنني لا أتصور أبداً معنى أى خاصة أخرى أرحب منها وأوسع ،
بحيث أنها هي على الخصوص التي تجعلني أعرف أنني أحل في صورة
الله وشبهه » .

فما معنى هذه الطمأنينة بحرية الإرادة - وهي صاحبة الحكم كما يقول
ديكارت - وبأنها غير محدودة ، ما دامت تتابع الإدراك - كما أسلفنا - بالضرورة
في اعتبار للنور الطبيعي - سمة اليقين التي لا ترد ؟

لهذا نرى وجوب توضيح العلاقة بين الإدراك والإرادة أكثر مما فعلنا،
بل قبل هذا لا بد من تحديد ماهية الإرادة وماهية الإدراك : فكلاهما :

أولاً — ليس جوهرًا لأن كليهما لا يقوم بنفسه، فليس هناك إرادة قائمة
برأسها دون أن تكون إرادة مريد ما ، وكذلك ليس هناك إدراك قائم
بنفسه دون مدرك . فلننظر فيم تقوم هاتان الخاصتان ، أى لنفظر ما الجوهر
الذى لا بد منه لوجود كل منهما . أن الفكر أو النفس هو الجوهر الذى
يقوم بنفسه قائما برأسه متقومة به موجودة فيه كل صفاته وخواصه وكيوفه ،
وأهمها الإدراك والإرادة . فهما مختلفان بما هما قوتان ، ولكلها دائما وفي نفس
الوقت قائمان فى الجوهر الواحد المتحد الذى هو الفكر أو النفس . أليس
ديكارت هو القائل فى كتابه مبادئ الفلسفة : « أننى أعترف أننا لا يمكن
أن نحكم على شيء ما لم يتدخل إدراكنا فيه ، لأنه لا يبدو أن إرادتنا تجز
بما لا يلحظ إدراكنا بأى حال ^(١) » ، وأليس هو القائل :

ثانياً — فى الخطاب إلى رجيوس : « ولما كنا لا نستطيع أن نريد
شيئا دون أن نفهمه فى نفس الوقت ولما كنا كذلك لا نستطيع البتة تقريبا أن
نفهم شيئا دون أن نريد فى نفس الوقت شيئا ما ، فإن هذا يجعلنا لا نميز بسهولة
فعل للنفس من انفعالها . » وليس فعل النفس الافعل الإرادة وما انفعالها الا
الفهم أو الادراك — كما اسلف ديكارت فى نفس الخطاب —

٦

فهذا إذن نستطيع أن نحكم بأنه — حسب مذهب ديكارت — متى ملأ

(١) المبادئ — الباب الأول — المادة ٣٤ .

للنور الطبيعي النفس أو الفكر نافذا خلال معنى أدركته هذه النفس ، أى بقوة الإدراك أو الفهم ، فإن امتلاء الجوهر بهذا النور يسرى على كل قوى الجوهر فلا يكون امتلاؤها جميعا به مسايرة منها لقوة الإدراك ، بل انتمارا بحال الجوهر نفسه كما تبدت - أول ما تبدت - خلال مدرك من مدركاته . فن هنا تتجه الإرادة بالضرورة نحو هذا المعنى المدرك بالنور الطبيعي فتعطيه إقرارها أى تحكم له . ولا يكون هناك مفر من هذا ، كما يسرى المخدر عن طريق الشم في جميع الأعضاء ، لا مسايرة منها جميعا للأنف ، ولكن للمركز العام الذى دخله التأثير عن طريق ذلك الأنف .

فالإرادة إذن حرة لا تحد لحريتها بما هى إرادة تريد الشيء أو لا تريد ، فهى لهذا تملك مخالفة الإدراك بما هو قوة للفكر أو النفس أى حينما لا يكون الفكر نفسه ممتلئا بالنور الطبيعي خلال نافذة الإدراك أثناء هذه العملية الإدراكية . أما إذ امتلأ الفكر بالنور الطبيعي ساطعا على معنى مدرك ، فإن النور الطبيعي الذى يشرق خلال الإدراك يكون فى نفس الوقت مائلا الفكر أو النفس كلها ، فلا تملك الإرادة إلا الاتجاه إليه مطيعة لطبيعة النفس أو الفكر بما هو جوهر ، لا مطيعة للإدراك بما هو إدراك ، أى بما هو قوة . وبهذا تبقى لها حريتها كقوة أو وظيفة حتى وهى تطيع ، وبهذا أيضا ينبجى ديكارت فى هذا الموضوع من التناقض الداخلى ، وينبجى أساس الحكم اليقيني من الإضطراب بين الحرية التى تملك التوقف - لأنها لا أحد لها - وبين الإطاعة التى لا تملك المخالفة لأنها بعد ليست جوهر قائما بنفسه بل مجرد خاصية لجوهر الفكر أو النفس .

٧

ولكن أنى لى أن أوقن - أنا الذى أعلم أنى موجود يقينا إذ أفكر -
أننى حقيقة جوهر طبيعته التفكير ؟ صحيح أن الشك يثبت أننى أفكر ،
ولكن هذا لا يثبتنى أنا كجوهر مفكر أى فكر . لهذا يجب أن نذكر
أن ديكارت لم يعمل قياسا حينما قرر يقينية الأول ، بل كان عمله *Intuition*
أو إدراكا مباشرا لنفسه أو « انيته » كقائم بالتفكير . فان مجرد نظرة فى
شكه نظراً باطنيا يريه الفكر قائما فى نفسه - لا الفكر ونفسه منفصلين -
فهو يرى فى تفكيره نفسه أو ذاته مفكرة . فإن التفكير ، لا يدرك عن
طريق الإستيعان *Introspection* ذلك الطريق الذى كان من مجد ديكارت
أن شرعه - إلا كيف النفس وباعتباره قائما فيها فحسب ، وكيف هنا
لا يرى إلا باعتباره كذلك ، أى قائما فى جوهره قيام الفعل فى علته أو
مصدره ، فمن يراه - يرى بنفسه فعل هذه للرؤية - جوهره أيضا ،
وفى نفس الوقت . فمن يدرك أنه يفكر إنما يرى وجوده وتفكيره شيئا
واحدا لا شيئين مرتبطين ، فإن الدور الطبيعى يريه هنا أن فكره هو نفس
وجوده ، كما أن أن وجوده إنما هو بأنه فكر ، فلا ثغرة هنا بين التفكير
والوجود . وهذا الإدراك واحد وبسيط ، ولكن التعبير بالكلام يحزته
ويجعله يبدو كأنما هو استنباط ، وبهذا يتبرر ديكارت من تهمة القياس
المشهوره ، وبهذا أيضا يثبت أن الفكر جوهر حقيقة ويقينا ، كما تبين من
قبل أن جوهره لا يمتنع ضرورة لإمكان اليقين والمعرفة ، بل لإمكان الحكم
إطلاقا فمما كان أو إثباتا ، أو وقوفا دون النفى والإثبات .

٥- اليقين الأول ومؤداه

إدراك بسيط - تميز الفكر من الجسم
والطبيعة الجسمية - معرفة
الفكر أيسر من معرفة الأجسام -
وجهاً للفكر - فضل الكوجيتو -
قصوره في حد ذاته مما عدا
ذاته - نموذج ومبدأ لا أساس
ومصادر .

١

« أنا موجود كفكر » إدراك بسيط مباشر ، أى حدس عقلى لماهيتى الأصلية . فماهيتى إذن اننى مفكر ، أى مع شكى فى كل شىء كأن يكون لى جسم أو حس أو ما إلى ذلك مما كنت أظنه لى قبلا ، فأنى أرى نفسى بعد ذلك موجوداً كشىء مفكر ، ولا يمكن أن أشك فى اننى أفكر مادام الشك تفكيراً وإذا حدث اننى فرضت اننى لا أفكر أنقطع بذلك إدراكى اننى موجود ، بل أنقطع وجودى نفسه لأن أدخل مالى من خصائص الوجود هو بما أنا مفكر ، ولكن ينقضى من مغبة هذا الفرض أن ليس الفرض نفسه تفكيراً ، فالتفكير إذن أخص صفاتى بى . بل أنه « ليس هناك شىء يمكن أن يعرفنا أى شىء مهما يكن إلا وهو يعرفنا تفكيرنا بشكل أو ثقل . فمثلاً إذا اقتنعت نفسى أن هناك أرضاً لاننى ألمسها وأراها ، فمن باب أولى يجب أن أكون مقتنعا بأن تفكيرى موجود ، لأنه لا يمكن أن أظن اننى لمس الأرض بينما قد لا يكون هناك أى أرض فى العالم ، ولكن ليس ممكناً أن « أنا » أى نفسى أو روحى لا تكون شيئاً أثناء تفكيرى هذا^(١) » فكأن التفكير إذن يرى نفسه بنفسه كحقيقة أولى تأتى قبل كل الحقائق الأخرى ، وكل الحقائق الأخرى تردنا إليها ، إذ يرى الفكر نفسه بتجربة ذاتية أى بحدس يسبق كل استدلال أو قياس .

٢

ويلزم مما تقدم أن ماهيتى كحقيقة موجودة قائمة بذاتها غير محتاجة إلى غير هاكى توجد — أى كجوهر — إنما هى اننى شىء يفكر . أى اننى لست

(١) مبادئ الفلسفة — إلياس الأول — المادة ١١

جسماً ولا أى شىء مما يتمثل فى الجسم من إمتداد فى الطول والعرض ، أو من الشكل أو اللون أو المقدار . وقد يثبت فى المستقبل أن لى شيئاً من هذا ، ولكننى أدرك طبيعتى الآن وأراها غير محتاجة إلى شىء من ذلك كى توجد . فكأنه إذا ثبت أن شيئاً من هذا لم يكن ذلك باعتباره جزءاً من طبيعتى . وهذا يدل على أن التفكير الذى هو ماهيتى ليس مشاركاً فى خصائص الأجسام ويمتاز عن كل جسم ، سواء نسب إلى ذلك الجسم المزعوم أو لم ينسب^(١) .

٣

وهذا يدل كذلك على أن معرفة النفس أو الفكر أول شىء فى المعارف اليقينية . وينتج من ذلك - بما أننى قد عرفت أول ما عرفت أننى شىء يفكر ولم أهتم بعد إلى الحقيقة عن وجود أى جسم - أن معرفة الفكر أسهل وأوثق وأسبق من معرفة الأجسام ، بل اننى إذا عرفت يوماً أن هناك أى جسم كان ذلك بالفكر ، وبالفكر وحده^(٢) .

٤

« وكل وجوه التفكير التى نلاحظها فى أنفسنا يمكن ارجاعها إلى وجهين عامين : أحدهما هو الملاحظة بواسطة الإدراك ، والآخر التقرير بواسطة الإرادة .

وهكذا الإحساس والتخيل وحتى تصور الأشياء المقولة المحضة ليست

(١) التأمل الثانى بالإجمال والقسم الرابع من المقال عن المنهج بالإجمال .

(٢) التأمل الثالث بالإجمال والقسم الرابع من المقال عن المنهج بالإجمال .

كلها إلا وجوها للملاحظة مختلفة، بينما النزوع والنفور والإثبات والنفى والشك
كلها وجوه مختلفة للارادة^(١) .

٥

وأن استعمال ديكارت للحدس العقلي كأداة للمعرفة الأولى ولليقين قد أقام
المعرفة على أساس غير أساس المنطق الصوري الأجوف ، هو أساس الميتافيزيقا
والاستبطان ، باعتبار المعرفة علم وجود لا باعتبارها استقباطا من مقدمات على
طريقة التفريع الفقهي . وديكارت يدو بهـذا اذ يقول « أنا افكر ، فأنا
إذن موجود ، هو أكثر الحقائق وثوقا وأهم مبدءا يتمثل لكل من يقود
افكاره بترتيب^(٢) .

٦

ولكن هذا لليقين الأول لا يكفل لنا معرفة خارج معرفة الذات حتى أن
الفكر لو اكتفى بهذا المبدء الأول بذرة للمعرفة لبات يدور في حلقة مفرغة
حول نفسه لا يخرج منها أبدا ، حتى ليكاد ديكارت - لو صح ذلك - يسمى
تصوريا بشكل قاطع

٧

ولكن ديكارت يرى في الحق من هذه التهمة إذ أن اليقين الأول -
أو الكوجيتو - ليس أساس المعرفة الحقيقية ومصدرها ، بل هو مجرد مثالها وهو
في الترتيب أولها ، وما أساس اليقين إلا الحدس أو البداهة الذي ينبثق من
الدور القطري . فكل ما تمثل للفكر يمثل بداهة هذا اليقين الأول فهو يقين

(١) مبادئ الفلسفة الباب الأول - المادة ٣٢

(٢) المبادئ - الباب الأول - المادة ٧ .

مثله وإن لم ينشأ عنه ويفرغ منه ، وبهذا تكون المعرفة علم وجود حق لا فقه
تفريع من مبدأ واحد أو حقيقة واحدة . فأنى موجود كفكر إنما هو حقيقة
أولى أو إدراك أول لماهية هي ماهيتي . وليكونن مثالها من الائقين تماماً كل
حقيقة أدركها بنفس للبداية ، وكل ماهية أعرفها بنفس الوضوح والتميز ، وإن
تسكن كل معرفة ، بله كل خطأ يؤكد الائقين الأول لأنه يشعري أننى موجود
أصبت أم أخطأت ، وأثبت أم نفيت .

٦- المحقائق في ذاتها غير مضمونة

موضوع الممانى الفطرية للطهائى
البسطة — يقين الحدس لا يزال
شخصيا غير موضوعى — طهيمه
الزمن تمارض ثبات الحققة .

ما يدركه الحدس هو معانى الحقائق البسيطة المدركة بذاتها دون تلقين من الحواس أو تركيب منها . « فكل واحد يمكنه أن يرى بالحدس أنه موجود وأنه يفكر ، وأن المثلث محدود بثلاثة أضلاع فقط »^(١) كما يدرك معانى الطبائع البسيطة الضرورية قبل إدراك كل حقيقة أخرى كما أنى الحركة والتفكير والامتداد والوجود واليقين ، فمثل هذه المعلومات من الوضوح بحيث أنها تفيض لو أردنا تعريفها على طريقة المدرسة ، وهى لا تكتسب بالدرس ولكن تولد معنا »^(٢) فهذه المعانى الفطرية التى تولد معنا ويكشفها لنا الدور الطبيعى وحده — الذى هو نور العقل مجردا من مشاركة الحواس والمخيلة هى معانى الطبائع البسيطة والماهيات أو الحقائق الأبدية — الرياضية والمنطقية والخلقية — « فإن الماهيات ليست شيئا آخر سوى هذه الحقائق الأبدية »^(٣) . وهى وحدها التى يتناولها الحدس ويكشفها لنا سواء أكانت حقائق عقلية غاية فى الوضوح والبساطة والتميز بحيث لا يستطيع الفكر رفضها ، أم كانت طبائع ووجدانات غاية فى البساطة كاليقين والوجود والامتداد والتفكير . فهى كلها تلتقى فى كونها ماهيات وطبائع أو مفهومات أو حقائق متناهية فى بساطتها ووضوحها للنفس المتفتحة بحيث تسطع فى بريق ولعان شديدين لا سبيل للفكر معها أن يرفض التسليم بصحتها .

ولكن هذا الموضوع الفريد للحدس أو للنور العقلى الخالص من شائبة

(١) الاحكام لهداية العقل — القاعدة ١٢

(٢) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — ١٠ .

(٣) خطاب فى ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ .

الحس وصحة الخيلة على ما به من شروط اليقين الشخصى الذى يقدمه الحدس بكل ماله من من قوة البداهة واليقين ، لا يزال ينقصه — فى رأينا — ضمان سبق أن أسلفنا الإشارة إليه — هو ضمان الصدق . إذ ألا يكون الأمر كله خدعة مرتبة من الشيطان الماكر الذى افترضه ديكارت داعياً للشك فى العقليات ، وليست هذه إلا العقليات معروفة باسمها متميزة برأسها وخصائصها . فعلى نجد مخاضاً لنا من ظل هذا الشيطان الماكر يتبقى محصول الحدس — وهو العقليات ، سواء كانت طبائع بسيطة أو حقائق أبدية أو ماهيات غير مضمون للصدق واليقين إطلاقاً . وصدقها لن يكون كاملاً لا مطعن عليه الهبة — فى نظرنا — إلا حين ينهار هذا الفرض حينما يصرع هذا للشيطان .

٣

ونمت ضمان آخر مفتقر لهذه الحقائق أو للطبائع أو الماهيات بالمعنى الديكارتي (وهى الشئ كما هو فى العقل — كما أسلفنا فى الباب الأول) ألا وهو ضمان الثبات . فإن هذه الحقائق التى يزودنا بها الحدس كاشفاً لنا عن ممانئها فى داخل أنفسنا ، إذا ما صرع الشيطان وصارت مضمونة الصدق راسخة مطلقة لليقين ، يبقى ثباتها فى الزمن بحاجة إلى ضمان حتى تستحق لاسم « الأبدية » الذى يطلقه عليها ديكارت ، والذى يلزم لها حتى تصلح أساساً لعلم ثابت ومعرفة مضمونة دائمة . . إذ أن الحدس نفسه يطلعنا على طبيعة الزمن كآفات منفصل بعضها عن بعض بحيث لا يتولد اللاحق منها عن سابقه ، وبحيث لا يتعتم وجود شئ فى لحظة تالية لجرد أنه الآن موجود^(١) . فإذا صرع الشيطان الماكر وضمن صدق الحقائق ، فإنها لا تزال بحاجة إلى ضمان

(١) المسلمات أو البديهيات فى الردود على الاعتراضات الثانية .

لثباتها في الزمن ، أو مطلق لها من تقطعه ، بحوث توضع في الأبدية ويكون
ثباتها اللازم لقيام العلم مضمونا بغير شبهة وعلى أساس موطن الأركان .

إذن .

فالحقائق الطبيعية التي يكشفها لنا الحدس أو النور الفطري هي في ذاتها

غير مضمونة اليقين ولا الثبات .

٧- معرفة الله

المعنى الذى فوق المعانى
القطرية . معنى الكمال — لم يأت
من الحس ولم أكونه بنفسى فهو
طابع الله — من أوجدنى كناقص
لديه معنى الكمال ؟ — اعتراض
هويز ورد ديكارت — الدليل
الوجودى ومناقشته — لا يدرك
الله إذن إلا كجوهر ماهيته
الكمال المطلق — صفات الله .

ومهما يكن من أمر هذه المعاني الفطرية التي تتناول حقائق الرياضة والمفطق والأخلاق فأنها على كل حال ليست حسية ولا مصنوعة من الحسيات بل هي مجرد نتاج فكري حين يتأمل ذاته غير مستعين بمساعدة أنواره الطبيعية ، فهذه المعاني — إذا ما تجاوزنا الشيطان الماكر ، الذي افترضناه افتراضا — ثابتة ، على عكس معاني الحسيات . . إذ هي أول وألصق ما يمكن أن يثبت لى من صفة وإدراك مساوق لوجودى .

ولكننى أجد فوق هذه المعاني الفطرية كلها معنى كائن مطلق كلى للقدرة أبدى ثابت ، وهذا المعنى ليس منتزعا أو مؤلفا من معان حسية ، لأن المعانى الحسية خلو من جميع هذه الصفات ، بل هي تقابلها بأوصافها . فالإطلاق هنا تقابله الجزئية فى الحسيات ، وكلية القدرة يقابلها فى الحسيات المعجز على هذا الوجه أو ذاك ، والأبدية يقابلها العحدث فى الحسيات ، والاثبات يقابله فى الحسيات التغير . فهذا المعنى لكائن مطابق أبدى كلى للقدرة وثابت لا يتأذى من الحس ولم أكونه من نفس لأننى ناقص أشعر بنقصى — بما أن الشك ناقص — إذن معنى الكمال هذا الذى لدى قد وضعه فى منذ ولادتى كائن كلى للقدرة فعلا هو الله ، كطابع الصانع فى صناعته .

فالله إذن موجود بما أن معنى الكمال — وهو شيء لا ينقص ولا يخص أى شيء مما أعرف حولى من كائنات — مفطور فى منذ البداية ، إذ كل كمال فى المعلوم لا بد أن يكون فى علته ، كما أن كل شيء لا بد له من علة ، فبما أنى لا أملاك حقا الكمال الذى لدى ممناه ، وبما أنه لا بد لهذا المعنى من

علة يشتمل فيها هذا الكمال حقا ، فلا بد إذن أن يكون الله هو العلة الكافية
الخارجية لهذا المعنى الفطري الذي لدى .

٢

وكوني ناقصاً أشعر بنقصي معناه أن لدى فكرة عن الكمال لولاها
ولولا القياس إليها لما أدركت نقصي ، وهذا يدفعني إلى التفكير فيمن هو
علة وجودي ووجود هذه الممانى المفطورة في ، والتي تتجاوز حقيقة الكمال
اللامتناهية طبيعياً المناقضة المحدودة . ولست أستطيع أن أزعج أنني حالقها
إذ بهذا أدعي أنني خالق نفسي ولو كان الأمر كذلك وكانت لي القدرة على
خلق نفسي ، إذن لقرب هذا جدا من كوني كنت أستطيع خلق نفسي أكثر
كمالا ، أي أمتح نفسي الكمالات التي أعهد في فكري الآن معانيها وأعلم
تماماً أنني غير حاصل عليها . وليس من سند كذلك لدعوى أن أهلي هم
خالقي ، لأنهم مثلي عاجزون عن زيادة شيء من الكمال لأنفسهم ولا شك
أنهم كانوا يفعلون ذلك لو أنهم كانوا مستطيعين . (وهذا طبعاً دليل على أن
ديكارت يضع مسلماً هو أن الإرادة تتجه بطبيعتها نحو الكمال لأنه الأفضل
كما أورد ذلك فعلاً في الردود على الاعتراضات الثانية) . إذن فلا بد أن
يكون خارج سلسلة الخلق كائن فيه بالفعل علة وجوده هو ، ويكون هو أيضاً
مصدر وجودنا ، خصوصاً وأن فكري عن الكمال والكائن الكامل
تتجاوز وجودي حتى لست أدركها إلا بمنـى اللمس العقلي لا على سبيل
الإحاطة .

وهكذا نجد الشك — كما لفتنا أولاً لحقيقة وجودنا ، وثانياً لمعنى
الكمال الذي نقمى إليه نقصها فنذكره به ، قد لفتنا الآن إلى أنه لا بد

لذا قص الذي لديه ممان أكمل من حقيقة هو ، من موجود أكمل منه ،
وهكذا يكون وجود الله ضرورة عقلية بالنسبة لى أوجبها أننى حادث
وممكن ، بينما هو واجب الوجود .

٣

وقد اعترض هوبز Hobbes على هذين الدليلين المتكاملين ، بأن
المعنى القطرية ، وخصوصا معنى الله يمكن أن تكون من قبيل المعانى التى
تأتينا من الحواس ، على اعتبار أن النقص يبعث التفكير فى النقيض ، فحادثية
العالم وإمكانية تفكيرنا فى إله ضرورى لا متناه ولاكن أجاب ديكارت
محقا بأنه كى نستطيع التفكير فى اللامتناهى كقابل لامتناهى يلزم أن نستطيع مد
معنى متناه إلى ما لا نهاية فكأما قد أضاف فكرنا بذلك غير المتناهى إلى معانيه
فسكيف إذن يتسنى لكائن متناه كالإنسان أن يضيف غير المتناهى فى التصور
إلى أفعاله أى إلى تصوره لامتناهى؟ إن وجود القدرة على اللامتناهى فى التفكير
الإنسانى لا يمكن تفسيره أبدا بما فى الإنسان من مقتضيات ، وهذا نفسه يدعونا
إلى التفكير فى وجود كائن كامل خاف المخلوق وغير الكامل . وبهذا نجد
المفهومين موجودين أصلا فى الفكر ، ولم يخترع أحدهما أى لم يخلق أحدهما
الآخر مما يدعو الفكر إلى تفسير الأقل كمالا منهما بالأكمل لا العكس .

٤

ولما كان كل ما تدركه بوضوح وتميز شديدين ، أى حدسا فهو حق^(١)
ولما كان كل ما يتمثل فى المعنى الواضح المتميز فهو يخص الشئ الذى هذا
المعنى صورته الذهنية لدينا ، فإذا قلنا أن صفة ما متضمنة فى طبيعة أو (معنى)

(١) المقال عن المنهج - القسم الرابع

شيء ، فكأننا نقول تماما أن هذه الصفة تصدق على ذلك الشيء وأنه يمكن
 القول أنها تخصه وأنها فيه حقا^(١) فإن المفهوم أو الماهية أو المعنى هو الشيء
 كما هو في العقل^(٢) . فانه ما دام ليس من شيء بغير علة كافية فيها من
 الكمال قدر ما فيه على الأقل ، فلا بد إذن للحقائق المتمثلة موضوعيا في
 المعاني التي لدينا من علة خارجية تتمثل فيها هذه الحقائق لا موضوعيا فقط
 بل صوريا أو بشكل سام . ولا مفر من الإقرار بهذا أولا فإنه يتوقف على
 ذلك معرفة جميع الأشياء حسية وغير حسية ما دام ليس من شيء أو كمال
 حاصل بالفعل لذلك الشيء يمكن أن يكون العدم أو شيء غير موجود علة
 لوجوده^(٣) فمعنى الكمال أو اللامتناهي لا بد أنه صورة ذهنية لموجود
 تتمثل فيه خصائص هذا المعنى — التي لا ندركها إدراك إحاطة بل كأنما
 يلمس عقلي — تمثلا حقيقيا ، إذ ثبت أن هذا المعنى مفعور فينا ولم نخلقه من
 تصوراتنا المحدودة . وليس هذا فحسب ، فإن نفس هذا المعنى ، معنى الكمال
 الأسى اللامتناهي الذي لم أخلقه والذي يمثل وجودا له كل هذا الكمال
 الأسى واللاتناهي الذي لا يشوبه حد والذي أعجز عن الإحاطة بكنهه وصفته
 وإن لامست ذلك بعقلي وعرفته كما يقيس للمساكني المحدودة جزء منه —
 أي من هذا المعنى الذي هذه صفته — إن ذلك الكائن موجود فعلا وحقا
 منذ جميع الأزل ، غير مشوب بأي نقص في القدرة أو الكمال من أي
 نوع ، ومن هذا وحده يجب ألا أتوانى عن التصديق بأنه موجود حقا . . .
 زهاء على ما تقدم من وجوب صدق نافي المعنى الواضح المتميز ولا وجه للقول
 بأنه ما من معنى إلا ويتضمن أن ما يمثله ذلك المعنى موجود ولكن ليس

(٢) التعريف الثاني في ردود على الاعتراضات الثانية .

(٣) الرسائل لبارد *

(٤) المسلمات أو البديهيات في الردود على الاعتراضات الثانية

معنى هذا أنه موجود في الخارج حقاً فأنا أدرك أن للمثلث ثلاثة أضلاع وأن الجبل لا يكون بغير واد ، ولكن ليس معنى هذا أنه يوجد أى مثلث أو جبل أو واد خارج تصورى الخاص .

أجل لا وجه لمثل ذلك القول . فإن الوجود متضمن فعلاً فى معنى أى شىء أدبره فى فكرى . فإنا لا نتصور أى شىء إلا على أنه موجود ، ولكن مع مراعاة فارق واحد هو أن الوجود المتضمن فى معنى الشىء المحدود هو الوجود الممكن فحسب ، بينما الوجود المتضمن فى معنى كائن كامل للكمال الاسمى ، هو الوجود الكامل والضرورى ^(١) . فإن الوجود الكامل أى الفعلى هو عين ماهيته الكاملة (التى صورتها الذهنية معناه المفطور فينا) وما هيته بغير وجود فعلى هى الكمال مجرداً من السكمال . . . والكمال وحده بالذات وعين تصوره لدينا بحيث لو نقص تصور الكمال نوع من الكمال هو الوجود المعين بخلاف ذلك للتصور الفطرى الذى لدينا عن السكمال الاسمى متحققاً فى كائن لا يشوبه نقص ولا تحيط بكماله الأفكار . ومن هذا يتعين أنه موجود فعلاً بهذه الصفة ، بل لا يمكن أن يكون غير موجود كما يمثلها لنا ذلك المعنى وكاملة واجبة الوجود لكل ما يمثلها ذلك المعنى من صفات وكمالات ومن أولها كمال الوجود ، وكل كمال آخر نتصوره أو حتى لا يكون لنا قبل بتصوره . لأن مضمون معناه أنه بغير حد فى الكمال لا أو شائبة من نقص فمعناه يقتضى وجوده كاملة كافية ومصدر لذلك المعنى ، معنى السكمال الذى إليه أقيس نقصى وحدى ، وبنقسى وحدى أدرك جلاله الذى لا تدركه الأنظار . فذاته ووجوده المعين متلازمان كتلازم الجبل والوادي وضما وارتفاعاً . . . مع حساب ذلك الفارق السالف الذكر وهو أن معنى الجبل

(١) البديهيات فى الودود على الاعتراضات الثانية .

والوادی غیر مفطور فی الفکر ، بینما معنی الکمال مفطور فیہ منذ البدایة یدرکہ کا یدرک ذاته لأنه یدرکہا ناقصة ، ولا یدرک النقص إلا مقرونا لکمال معروف مثبت فی النفس معناه .

۵

ولا وجه لاتهام دیکارت بالمغالطة علی اعتبار أن الوجود العینی لیس إلا جزءاً من تصور الله ، ولكن التصور غیر ملازم للأشیاء فعلاً ، فإن التصور هنا غیر التخیل ، وإنما هو الرؤية الواضحة المتمیزة أى المعنی المدرک بالحدس وبهذا الاعتبار أجد المعنی أو التصور ذا وجود خاص لا تقتصر فیہ التخیلة بحیث یکون للفکر ملازماً بالإیمان بحقیقته فإن معنی الله فیہ أن الله موجود فعلاً ومعنی هذا أن وجود الله الفعلی جمل فکری يتصوره علی أنه كذلك ، وبهذا يستعمل علی أن أتصور الله بغير وجود لأن الله موجود فعلاً ولا یمکن أن یکون غیر موجود^(۱) .

۶

ومؤدی هذا أننى توصلت إلى وجود الله کوجود یمثله معناه للفطرى الذى لى والمعنی الفطرى یمثل المفهوم أو الطبيعة أو الماهية ، والموجود الذى له الماهية هو الجوهر ، فکأننى إذن إذا درکت وجود الله ، أدرکت وجوداً کجوهـر ماهيته هذا الکمال الأسمى الذى أجد معناه منطبعاً فی نفسى وإدراکى لوجود هذا الجوهر الذى ما مثله جوهر یثبت له کل ما أثبتنا فی فصل سابق خاص بذلك — عنوانه الجوهر بالإطلاق — من صفات سامية لا تحیط بها الأفکار ولكن تدرك منها بمثل لمس للعقل ، وبهذا الاعتبار یکون ا

(۱) التأمل الخامس .

الله إذن هو الجوهر المطلق التام الوحدة والبساطة من حيث طبيعته، والتام القدرة بما هو كامل، والحر التام الحرية أيضاً بحكم كماله . بل هو أيضاً الثابت غير المتغير — إذ التفسير من شأن الطبائع المحدودة الداقصة ، بينما الكمال لا يصبو لتغير من جهة النقص لأن هذا خلاف طبيعته التي هي عين وجوده ، ولا تغير بالنسبة إليه نحو الكمال لأنه هو نفسه الكمال الأسمى ، فهو ثابت إذن لأنه كامل ، ولأنه واحد . وهو واحد بمعنى الكلمة لا من حيث العدد فحسب بل من حيث صفات الماهية على الخصوص . فهو غير متغير أو متحرك في المكان ولأنه ليس مادة ولا محدوداً ، وغير متغير في الكيف لأنه ليس محدوداً أو ناقص الطبيعة أو الخصائص ، ولا إمكان خارجي بالنسبة لكمالها البتة بما هو لا متناه ، فضلاً عن أنه لا إمكان أبداً غير ما يحمله هو ممكناً بإرادته ، وهو غير منته في الزمن لأنه غير خاضع في وجوده له ، بل هو جاعله أصلاً .

وكل هذا الكمال المطلق الأزلي الثابت غير المتغير ولا المتفاوت الذي يجب أن نتصوره في عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة تشمل جميع صفاته الأخرى وتحيط بها لا يمكننا إدراك تمامها وإن يكن لدينا هذا ، كطابع الصانع في صناعته فإننا ذوو طبائع محدودة لا قبل لها بإدراك اللامتناهي — وإن كنا ندرك أنه كامل إطلاقاً ، فإن الله من الكمال كل ما نستطيع أن نتصور أنه ممكن ، بل وما لا نستطيع أن نتصوره أيضاً ، ولأننا نعرف عنه ما يكفي لكي نتصور مقدار عظمته وجلاله باعتباره « الكمال الأسمى الذي لا يشوبه نقص ^(١) » .

(١) كل هذه الفقرة ٧ هي ختام ونتيجة الفصل الخامس « بالجوهر بالإطلاق » الذي يجب الرجوع إليه قضية إثبات صفات الله كما وردت هنا .

٨- اليقين الأسْمَى

الله بهذا هو الضمان الوحيد الممكن
لاليقين-الإطلاق وعدم الإكتراث
والصدق-هو جاعل الحق كذلك-
خداعه ، لو صح ، خلق-صدق الله
ضرورى حقيقة وانتفاعا -
ما فطره فى صادق إذن - مصرع
للشيطان- تهمة الدور وتعميمها-
انتفاء الدور - ضمان الثبوت كما
هو ضمان للصدق .

١

وهكذا يلتقى في ذلك الكائن الكامل الحق الأسمى والوجود الأسمى
مما ، فهو واهب المعرفة ومصدر الوجود في وقت واحد ،
تلك المعرفة التي كان الإقناع الشخصي أو بداهة الحس سندها
الشخصي عند الإنسان كاهية مفكرة . وذلك الوجود الذي تكون لذاته
تلك المعرفة للقائمة هو وحده الكفيل أن يكون ذلك اليقين الشخصي أو
الإقناع الداخلي القائم على الحس مطابقا لحقيقة الوجود الخارجي ، أى أن
تكون الحقيقة الشخصية والحقيقة الموضوعية — بلقنا الحديثة أو بالمعنى
الكانطى — شيئاً واحداً .

٢

وإن هذا الإطلاق بغير حد ، وهذا الكمال الذى لا يشوبه أى نقص ،
يقضى (ولا أقول يقتضيان لأن ماهية الله واحدة لا انقسام فيها) أن يكون
في الله عدم أكثر من استلزاما واقتضاء خارجيا ، بل بحكم عدم التناقض
الداخلي في الماهية كما سلف في موضعه — فإن عدم الإكتر من مظهر من مظاهر
ثباته ولاحق اكماله ، وبهذا لا يمكن أن يكون لله أى تغير أو كذب « فإن
تكن تبدو المهارة أو القدرة على المخادعة علامة من علامات الذكاء بين
الانس ، إلا أن إرادة المخادعة لا تصدر قط إلا عن خبث أو خوف أو عن
ضعف ، فلا يصح نسبتها إلى الله » (١) .

٣

ومن جهة أخرى الحق كذلك لأن الله أراد كذا والكذب أو

(١) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — المادة ٢٩ .

الخداع لا يمكن أن يحدث إلا أن يكون فاعله عارفاً بالحقبة كشئ خارجي قائم بنفسه بينما هو يريد الإيهام بغير تلك الحقيقة القائمة فعلاً بنفسها . وبهذا يتبين أن ذلك لا يمكن أن يكون في الله ، فهو لا يمكن أن يريد شيئاً آخر إلا ويكون حقيقة كذلك . إذ حين يكون ما يريده هو أن يعتقد الناس غير ما أرادته هو أن يكون حقاً - وهذا ليس بمناف لكماله في المظاهر فقط ، بل هو أيضاً مناف لطبيعة الإطلاق التي تقتضي عدم الإكتراث ، إلا أنه ليس منافياً لمعنى الحقيقة بالنسبة لنا على الخصوص ، لأن ما هو حقيقى بالنسبة لنا هو ما أردنا أن نعرفه بالحال التي نعرفه عليها . ففعل الخداع هنا غير مختلف عن فعل الخلق ، وبذلك تكون هناك حقيقتان ، حقيقة أرادها لنفسه ، وحقيقة أرادها لنا ، ولا يمكن حتى على هذا الفرض أن يكون هذا خداعاً بل فصلاً بين عالمين من عوالم الفكر : عالم الإنسان وعالم الله في حد ذاته ، أو بالحري فصلاً بين عالم الإنسان كما أرادته له الله وعالم الله كما أرادته لنفسه . هكذا يكون الخداع من جهة الله - لو أنه كان - وهو بهذه الصفة لا يكون - كما بينا - خداعاً بل وجهاً من الإرادة ، ويظل ما أرادته لنا هو الحقيقة ، ويظل بغير عيب فيه من جهة كماله صحيح للعالم واليقين . أى أن الخداع كخداع غير ممكن من جهة الله^(١) .

قاله إذن صادق أبداً .



وبالتالى يكون ما فطره في من ملكة الإدراك للعقل أى ملكة التصور، وما فطره في من صمان فطرية صادقاً صحيحاً غير مزعزع ولا شك فيه . فإن

(١) هذا البرهان ليس لديكارت ولكننا أوردناه تشبيهاً مع مذهبه .

صدق الله يقتضى ألا يجعلنى بحيث أخدع حتى فى ما أراه بكل هذا الجلاء والتميز ، وعلى هذا يكون الشيطان الماكر غير موجود . . . بل أنى إذا راجعت فكرى لرأيت أن له وجهين أساسيين هما الإدراك والإرادة ، وأن الإدراك مختص بالمعرفة أو الرؤية النفسية والحدس ، بينما الإرادة مختصة بالحكم ، وأنها - كما أسلفنا - لها حريتها واستقلالها عن الإدراك فى عملها الخاص بها وهو الحكم وأنها يجب ألا تحكم إلا بما يعرفها بوضوحه وتميزه ، وهى بغير هذا تخطئ وتغلط لأنها تتمدى حدود الصواب التى يرسمها للنور الفطرى خلال ملكة الإدراك . وليس لدى من معنى واضح ولا متميز لشيطان ماكر له هذه القدرة بالفعل . فالأمر إذن خطأ من خطأ الإرادة ، إذ فرضت شيئاً وتجاوزت الفرض إلى خلق الوجود عليه ، فالأمر كله إذن ينقصه سند لإثبات حقيقة وجوده وما يترتب عليه . كما أنه يقابل عدم وجود معنى واضح متميز عندى لشيطان موجود بهذه الصفة ، وجود معنى أشد ما يكون وضوحاً وتميزاً هو معنى الله للكمال الصادق الذى هو منبع الحق كما أنه مصدر الوجود . وصدق الله وطيبته وكماله تمنع وجود شيطان هذا شأنه . فهذا الشيطان إذن يمكننى بكل اطمئنان أن أتأكد أنه وهم لا وجود له إلا فى المخيلة التى طاولتها الإرادة تسرعاً وخطأً . فالله إذن ضامن صدق الحدس ، وهو بهذا ضامن الحقائق كما أنه صارع الشيطان الماكر ومبطل وجوده الموهوم .

٥

ولا وجه لالتهام ديكارت بالدور هنا ، أن يقوم وجود الله للصادق على صدق الحدس وأن يقوم الحدس على صدق الله الموجود . فإن اللفظ هنا مسئول

عن هذه الشبهة وهذا الإلتباس بين الحدود ، فالصدق هنا ليس الصدق هناك إذ محصل صدق الحدس إنما هو يقين شخصى أى اقتناع شخصى داخلى نتيجة الهداية الشخصية بينما محصل ضمان صدق الله لصدق الحدس هو ضمان لمطابقة هذا الحدس أى هذا اليقين للشخصى أى الإقناع الداخلى للحقيقة الخارجيه أو الموضوعه ، فالصدق الذى الذى للحدس صدق خاص بينما صدقه المستمد من صدق الله هو اليقين بمطابقة ذلك التصديق لما فى الأذهان لواقع مافى الأعيان ، ولا غرو أن يكون ذلك الضمان آتيا من الله وحده ، إذ هو وحده مصدر الحق كما أنه مصدر الوجود ، وهو واهب المعرفة كما أنه خالق العالم فهو إذن المصدر الوحيد الممكن لضمان المطابقة بين المعرفة التى يمثلها الحدس من جانب وبين الوجود من جانب آخر . ولا رباط مضمون بينهما إلا صدق الله .

وبهذا يمكن القول دون أى دور أن صدق الحدس للشخصى يعرفنى معرفة شخصية بالله ، وأن صدق الله للكلى الشامل يضمن لى أن معرفتى مطابقة لما خلقه ورتبه حقا . . . والشيطان لم يكن ظله ملقى على يقينى للشخصى من حيث هو شخصى ، بل فقط على اليقين الموضوعى أى يحول دون الثقة المطلقة بمطابقة هذا اليقين الشخصى للواقع الموضوعى أو الخارجى وهذا ما ضمنه الله . فالحدس إذن هو منفذى الشخصى إلى الله ، والله هو ضامن تأدية الحدس لدى إلى الحقيقة الخارجيه أى إلى مجال اليقين الموضوعى الذى لم يكن للحدس فى حد ذاته أن يصل إليه وصولا مضمون للصدق دون مرأ . .

ليس ما يمنع أن يكون الحدس فى حد ذاته صادقا إطلاقا ، ولكن ينقصنى الدليل المطلق على ذلك ولا يكون هذا الدليل إلا عن طريق خالق الوجود ومرتب الفكر فى وقت واحد وهو الله . فإذا عرفته — ولن يكون ذلك

إلا حدساً — وصلت إلى الضمان الوحيد الممكن ولا يضيرني أن أعرفه حدساً فقط.
فإن ذلك هو الطريق الوحيد الممكن وهو في ذاته كاف تماماً . أضف إلى هذا
أن الحدس غير مطعون فيه قطعاً . . . فضمن الله ليس إلا تأكيذا بأننى
سلكت طريقاً سليماً موثقاً إلى الحق . .

٦

وهكذا يقوم صدق الله سنداً للحدس وضمناً للحقائق أو المعانى الفطرية.
ولكننا سبق أن رأينا أن تلك الحقائق أو المعانى لا ينقصها فقط ضمان الصدق —
ذلك الضمان الأوفى الذى قدمه صدق الله وكأله ، بل أيضاً ينقصها ضمان
الاثبات فى الزمن . ومعنى هذا أن تذكرى أنى سبق أن تيقنت من أمر ما عن
طريق رؤيته بالنور الطيبى أنه كذلك ، لا يفنى عن إعادة نفس التجربة
للنفسية كل مرة ، لأنه لا ضمان لاستمرار ذلك الحق حقاً فى لحظة تالية . ولكن
صدق الله وثباته كما هو ضمان لصدق الحدس ، فهو كذلك ضمان لاثبات الحقائق ،
لأنه ثابت كما أسلفنا بحكم كآله فلا تقضى إرادته من وقت إلى وقت ، فهمى
لهذا أبدية ، كما أن ثباته ضمان لاستمرار الوجود ، لأن استمرار إرادته من جهة ،
وتقطع الزمن من جهة أخرى يجعل من الله واجب الوجود لا كخالق ابتداء
فقط ، بل وكحافظ لوجودات مخلوقاته فى الزمن أيضاً ، ولا يكون ذلك إلا بثباته
خلق مستمر . وبهذا نستطيع الجزم بأن الله ضامن لثبات الحق وأبدية ، ضامن
استمرار الوجود ، وأنه بهذا ضامن لموضوعات الذاكرة ، مادامت عملياتها فى
التذكر صحيحة — وبالتالى يمكن أن تبنى على حقائق سبق ثبوتها يقيناً مادام
تذكرى لها صحيحة دقيقة .

وهكذا يكون صدق الله هو اليقين الأسمى والضمن الأوفى للمعرفة

وللاوجود وللحقيقة .

١- وجود العالم

الحس تفكير وكذلك الخيلة -
فطرة صادقة في حد ذاتها -
العالم موجود وإن لم يتحتم أنه
كما يبدو لي - ما أتصوره عنه
بوضوح وتميز فهو حق - حقيقة
الطبيعة الجسمية ، الالامداد
والحركة - الله يثبت لنا العالم
وبضمانه الحس يكشف لنا حقيقةه .

قد ثبت الآن أننى — أنا للشيء أو الجوهر المفكر — موجود، وأن الله كذلك موجود، وهو قد ضمن لى حقيقة كل ما أتصوره بوضوح وتميز، أى ضمن لى حقيقة الموضوعية كوجود خارجى على الوجه الذى أتصوره به بالحدس أو للنور الفطرى الدقيق . وإذا أضفنا إلى هذا أنه سواء صدق أن ما يخبئ به الحس والمخيلة موجود أم كان غير موجود على هذا الوجه فإنه صحيح أن الحس والمخيلة تقوم بمعلم كجزء من نفسى أو كملكتين من ملكات فكرى الذى هو طبيعته الخاصة المكونة لوجودى فالحس والتخيل تفكير إذن . وجزء من طبيعته التى جعلها الله الصادق الكامل هما هذا الحس وذلك للتخيل ، والله غير مخادع فلا بد إذن أن تكون موضوعات الحس ومكونات موضوع المخيلة موجودة حقاً . وإن لم يكن من الضرورى أن يكون وجودها بالوجه الذى يمثل لى المخيلة والحس . فإن المخيلة والحس شيء غير للنور الفطرى أو التصور الواضح المتميز . ومن ثمت لا تستحق موضوعاتها للثقة واليقين ، ولكن هذا لا يمنع أن لهذه الموضوعات وجوداً ما ، لأنها تنفذ إلى فكرى خلال ملكتين من ملكاته التى فطرها الله الصادق الكامل فهمكننى إذن ، كما اننى واثق بوجودى ولأننى واثق بوجود الله الكامل أن أثق كذلك بوجود العالم، أى بمجرد وجود خارجى للأجسام التى يدعونى الحس والمخيلة إلى الاعتقاد بوجودها ، وإن لم أكن أعرف بعد كنه هذا العالم الجسمى أو الطبيعى ... وإن كان كما يتمثل لحسى ومخيلتى أم لا .

فالله إذن كان المنفذ لى من فكرى المنطق على نفسه إلى العالم الخارجى .

وكان هذا الخروج السامى خير تسكأة وغبان لمعرفتى بهذا العالم ، وليس لى أن آسى لأن الحس والخيالة يطامانى فقط على مجرد وجود العالم دون أن يعرفانى به معرفة أكيدة كمعرفتى بالله وبفسكرى فإن الله إذ ضمن الحدس أعطانى بابا لإمكان معرفة الحقيقة فى هذه الموضوعات للفريية عنى المفارقة لإنيى ، فإ قد أتصوره منها شديد الوضوح والتميز فهو الحقيقة عنها أو هو الحقيقة منها دون مرأ .

٣

فلأخذ « هذه القطعة من الشمع مثلا ، فانها أخذت من الخلية توا ، ولم تفقد بعد حلاوة المسلى الذى كان فيها ، وما زالت محتفظة بشىء من صبر الأزهار التى قطفت منها ولونها وشكلها وحجمها كلها ظاهرة ، فهمى صلبة باردة ليئة ، وإذا ضربت أحدثت صوتا ، وفى هذا الجسم بالجملة كل ما يمكن أن يعرفنا بالجسم معرفة بيئة ، ولكن ها أنذا أقربها من الفار بينما أتكلم . فإذا بما كان باقها من الطعم يتضوع ، وإذا بالرائحة تتبخر ، واللون والشكل بضيمان ، والحجم يكبر فتصيح سائلة حارة يصعب لمسها ، ومهما تضرب فلا تحدث أى صوت . فهل يبقى نفس الشمع بعد هذا التغير ؟ يجب الاعتراف بأنه باق فما من أحد يشك فى هذا أو يحكم بغيره ، فما الذى كنا نعرفه فى هذه القطعة من الشمع تلك المعرفة البينة ؟ لا شىء يقيما مما لاحظت فوها بالحواس من حيث أن كل ما وقع منها تحت الفوق وللشم والبصر واللمس والسمع قد تغير والشمع باق هو نفسه فيذبني إذن أن نظل متفقين على أننى لن أستطيع أن أدرك بالخيال هذه القطعة من الشمع بالذات ، لأن الأمر بعد أكثر بداهة فيما يتعلق بالشمع على العموم ، ولكن ما عى هذه القطعة من الشمع التى

لا يمكن إدراكها إلا بالعقل أو للفكر فمن المؤكد أنها هي يمينها
ما اعتقدت دائماً أنها إياه منذ البداية . إن ما ينبغي إلى حد كبير ملاحظته
هنا أن إدراكها ليس إبصاراً ولا لمساً ولا تحميلاً ، ولم يكن شيئاً من ذلك
قط ، وإن كان الأمر قد بدا من قبل كأنه كذلك ، ولكنه مجرد نظر فكري ،
قد يكون ناقصاً مبهماً كما كان من قبل ، أو واضحاً جلياً كما هو الآن ، بحسب
درجة انقباض لقوماته التي يتكون منها^(١) . وهكذا لو « فرقنا بين الجسم
وأشكاله الخارجية ، وتأملناه عارياً تماماً كما لو كنا قد أعريناه من ثيابه »
فمن الحق أن ما يبقى لطبيعة الجسم هو أنها مجرد الامتداد والعلاقات
المختلفة التي يمكن أن تقوم في الامتداد أي الحركة . فإذا كانت النفس
جوهرها ماهيته التفكير ، وكان الله جوهرها ماهيته الكمال الأسمى — كال
الحق وكالوجود — فإن الجسم ماهيته الامتداد وكما أن لواحق للنفس
هي التفكير والإرادة ، فإن لواحق الامتداد هي الأشكال للفاجمة من الحركة .

وهكذا يثبت الله العالم ويطلعنا ليس فقط على وجوده ، بل ويضمن

لنا أيضاً حقيقة المنهضة تحت غشاوة المحسوسات .

(١) التأمل الثاني — ترجمتنا العربية — ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٢ .

١٠- المنهج

ضرورة المنهج - قاعدة
اليقين - للتقسيم أو التحليل -
التأليف والتركيب ودور الفرض
والتجربة - الإحصاء والمراجعة
- حدس واحد لسلسلة الأدلة
والروابط - إدراك العلاقات
هو الأساس - ما المنهج .

١

أما وقد عرفت ما وسيلتى إلى معرفة الحقيقة عن أمور العالم وعن نفسى خاصة على السواء وكيف تكون هذه الوسيلة مضمونة للصدق لا ذاتيا فحسب بل وموضوعيا كذلك ، فاننى يجب قبل أن أبدأ بتطبيقها أن أضع من الشروط المحدودة الواضحة مما يكفل اتباعه بنظام ودقة عدم الانحراف عما ينبغى لاتباعه للوصول إلى الحقيقة الثابتة المضمونة .

وليست هذه الشروط فى أحسن صورها سوى قواعد المقال عن المذهب الأربعة المشهورة ، التى وردت فى القسم الثانى منه .

٢

وأول هذه للقواعد قاعدة اليقين المشهورة التى كانت بداية البحث عن الحقيقة ، وهى « ألا أتقبل أبدا شيئا ما على أنه حق ما لم أعرف بيقينا أنه كذلك ، بمعنى أن أتجنب بمنأى التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر ، وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يمتثل أمام عقلى فى جلاء وتميز ، بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك » .

ومعنى هذا — كما سبق أن ألمعنا — أن تكف الإرادة — وهى المنوطة دون غيرها بالحكم — عن أجازة أى شئ على أنه حق إلا فى حدود ما يعرفه للفهم أو الإدراك واضحا متميزا بحيث لا يكون من الاقتناع به بد ولا مفر .

٣

ثم يأتى بعد هذا دور « تقسيم كل واحد من المضلات التى سأخبرها

إلى أجزاء على قدر المستطاع وعلى قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه ، أى أن نحلل الموضوع إلى عناصره الأولى ، فإن الحدس يدرك البسائط دون غيرها ، إذ البسيط واضح متميز بذاته ، سهل التداول بالفكر .



ثم بعد هذا « أسير أفكارى بنظام ، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة ، كى أترج قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيبا بل وأن فرض ترتيبا بين الأمور التى لا يسبق بعضها الآخر بالطبع » وهذه هى قاعدة التأليف ، أى التركيب التدريجى للأشياء بعد أن حلت إلى عناصرها أو بسائطها وهذه القاعدة تقوم على الفرض الذى يقيم نظاما مؤقفا بين تلك العناصر إن لم تدبينا لنا الرابطة الطبيعية بينها من بداية الأمر ، حتى نصل إلى النظام الداخلى للموضوع الذى نبحثه وللملاقات التى بين عناصره ، لأن الفكر بطبيعته لا يفهم بوضوح إلا البسائط والملاقات .
ولسكن يجب تحقيق الفرض فى النهاية عن طريق التجربة .



وأخيرا يأتى دور إحصاءات شاملة ومراجعات كاملة لكل الأصول والخطوات بحيث أكون على ثقة من أننى لم أغفل شيئا » وبحيث يظل حاضرا فى فكرى محور الرابطة بين الحدود الكثيرة التى تتكون منها للسلسلة الكبيرة الطويلة من الجميع البسيطة . » وبهذا اتبين كيف انتقل من رابطة إلى أخرى بسرعة لا تدع مجالاً للذاكرة كى نخطئ فأحصل على حدس لكل فى وقت واحد . أى أرى الرابطة التى تربط

سلسلة الحجج كلها ، وقد رجعت والفت بينها ، حتى أراها متمثلة في ذهنى فى وضوح شديد ، هو علامة اليقين الحدسى التى لا ترد .

٦

وهكذا لا يكون الحدس والاستنباط هما المنهج ، بل المنهج هو
« ما يبين كيف - ب أن نستعمل الحدس حتى لا نقع فى الخطأ المضاد للحقيقة
وكيف يجب أن يعمل الاستنباط حتى نهصل إلى معرفة جميع الأشياء^(١) » .

(١) الأحكام إقادة العقل — ق ١٤ .

١١- المعرفة المضمونة

الحقائق الأبدية وأقسامها —
معرفة الأجسام ، الصفات
الأولى والصفات الثانية —
الانتهاء به — إلى حقائق
الرياضة — حقائق المطلق — انتهاء
الكل إلى الذكاء — دور
التجربة في المعرفة حقائق الأخلاق
معرفة بالعقل كذلك .

١

مادام العالم مكونا من النفس التى جوهرها الفكر ، ومن المادة التى جوهرها الامتداد ، وما دام هذا وتلك لا يعرفان الا بالفكر دون غيره ، وذلك من طريق ادراك الحقائق الابدية التى هى طبائع وماهيات صادقة ثابتة مضمونة بصدق الله وثباته ، فيمكن اذن تقسيم هذه الحقائق حسب ما يختص منها بكل موضوع . إلى حقائق المنطق التى تتصل بالعقل ، وحقائق الاخلاق التى تتصل بالإرادة والسلوك ، وحقائق الرياضة التى تتصل بالعدد الذى ترد إليه قوانين الطبيعة بما أن المادة ليست — كموضوع للمعرفة الواضحة المتميز — الا مجرد امتداد خاضع لقوانين الحركة .

٢

وخلاصة الامر فى معرفة الاجسام — بما ان الحرفة الحققة هى معرفة المقولات ، أى ما يمكن تصوره بوضوح وجلاء يبلغان به حد اليقين — أن لهذه الاجسام صفات أولى هى تلك الصفات الرياضية من العدد الذى يعين المقدار فى الحساب ، والشكل الذى يعين الحجم فى الهندسة ، والحركة التى تعين الزمن فى الميخانيقا ، كما أن هناك صفات ثانية هى الصفات الفيزيكية من لون وصوت وطعم ورائحة وهلم جرا .

٣

أما الصفات الأولى أو الصفات الرياضية فهى قوام ماهية الاجسام ، وهى وحدها المقولة فيقيمنا عنها اذن — بناء على صدق الله وضمانه ليقين الحدس — يقين ذاتى وموضوعى مما أى أن هذه الحقائق هى مقومات الماهية الجسمية نفسها ، أى صفات

الجوهر المادى بصرف النظر عما لدينا عنه من معنى أو معرفة . فأننا - كما سبق أن اشرنا فى مثال الشمعة - لا يمكننا أن نعقل الجسم الا على أنه امتداد . فليس الجسم اذن - ك موضوع للمعرفة الحدسية أى اليقينية - الا ما يملأ الفضاء فى زمن ما خاضعا لقوانين العدد . ومادامت هذه المعرفة بالاجسام يقينية بالنور الطبيعى ، فهى اذن حقيقة ومطابقة للواقع لأن الله ضامن الحدس ومضى الصدق على الصدق على كشفه (ذلك الكشف العقلى الذى يكاد يكون كشفا صوفيا فى نفس الوقت ، إذ صارت معرفة العالم مستمدة من معرفة الله متوقفة عليها) .



أما الصفات الثانية فغير موجودة الا بالنسبة للعواس ، فهى لا تخص الاجسام نفسها ، بل هى اثر لها فيما فليس فى الجسم لون من أى نوع ، بل فيه حركات متفاوتة السرعة وكذلك الطعوم والشمومات ليست الا اثرا لحركات اجزاء من المادة متحركة فى الذات المتحركة والحاسة . فالمحسوسات اذن مستمدة من طبيعة الانسان المخلوق ، لامن صدق الله الخالق ، فهى وهم من أوهام الفكر لا كشف من انوار الحدس .

وهكذا تنهى قوانين المادة إلى قوانين الرياضة ، فمعرفة الطبيعة الجسميه إنما تكون بحرفة الحقائق الرياضية وهى طائفة من الحقائق الابدية التى تمثلها المعانى الفطرية .



فاذا انتقلنا إلى قواعد المنطق ، اذا هى ليست قواعد للمنطق الصورى ، بل ما يكشفه العقل من حقائق عن شروط عمله ، أى عن طبيعته الصريحة التى نراها بالجملة خاضعة لقانون عدم التناقض النسبى ، ولقانون العمية .

٦

فالمعرفة هنا وهناك وفي كل موضوع، ليست إلا معرفة الحقائق الابدية التي ليست معانيها شيئاً آخر إلا تلك التي يمكن بالعقل بطبيعته الخاصة أن يحدّثها، فتفتح الرياضيات إلى المنطق أو قوانين العقل أي ظواهر طبيعة العقل اذ يعمل في نفسه ليكشف خصائصه وبعينها . فاذا فدّون المعرفة - ايا كانت موضوعاتها - واحد كلها، تجدد في الذكاء وحدتها ، فالذكاء هو الذي يبين للارادة الجانب الذي يحب أن تنهّز إليه » فالعلوم جميعا ليست سوى الذكاء الانساني الذي يبقى واحدا وعين ذاته مهما يكن من تباين الموضوعات التي ينصرف إليها ، دون ان يحدث ذلك التباين في طبيعته من التغيير أ كثر مما يحدثه تباين الأشياء في طبيعة الشمس التي تجلوها .^(١)

٧

وهكذا يرد ديكارت العلم كله إلى الرياضة بل إلى المعقول نفسه كموضوع فريد للعقل الانساني الذي يضمن الله صدقه ، لأن الفكر لا يدرك إلا ما هو من طبيعته فالحدس يدرك المعاني الفطرية وكل ما هو معقول صرف ليس غير والمعاني الفطرية هي هي الماهيات وهي هي الحقائق الابدية كما تتمثل للعقل .

٨

فالله قد خلق الفكر بحيث تكون له القدرة على أحداث المعاني الفطرية ، وأحداثها بمعنى كشفها في نفسه وبنفسه شيئاً فشيئاً، وهذه المعاني ليست سوى الصور للصادقة للحقائق الابدية التي هي - كما برهننا في الباب الأول -

الماهيات التي خلقها الله ويضمونها ، والتي هي قوانين العالم الذي يضمن الله لنا وجوده كخليفة خلقها هو في الزمن .

٩

ولكن ماهية أى شيء تتضمن أنه موجود . والحقائق الأبدية لانهاية لمددها ، نكشف منها جديدا لا ينفذ بمقتضى قانون عدم التناقض للنسبي وقانون العملة الكافية كلما وجهنا فكرنا إليها . وبهذا يمكن إقامة عدد لانهاية له من نظم العلاقات فيما بين أى عدد منها وكلها يتضمن معناها أنها ممكنة الوجود الواقعي أى الجوهرى في الزمن - لأنها حقيقة . ولكن أى هذه النظم التي لانهاية لها اراد الله أن يكون هو النظام المختار لخليفته الموجودة فعلا ؟

بالتجربة وحدها لابقوة الاستدلال نستطيع أن نعرف أى هذه الوجوه كلها قد اختاره الله .

١٠

فعمل التجربة اذن أن ترشدنا إلى النظام الذي اختاره الله نظاما لخليفته فعلا من بين النظم الممكنة التي لانهاية لها ، كما أنها ايضا لازمة لتحقيق نتائج الفرض الذي بنينا عليه التأليف ، أى فرض نظام معين للعلاقات بين البسائط في موضوع ما ، اذ ينبغي الا نمد ذلك الفرض الحقيقة الواقعة فعلا - وهذا المخطورة القصوى - الا إذا ثبت لنا ذلك قطعا ، وبحك هذا هو التجربة في النهاية لتحقيق من صواب الفرض .

١١

واذا انتقلنا إلى حقائق الاخلاق ، لم نجد للخير خارجيا بنظامه وقوامه ، بل نجد ان الخير هو ما أرانا للصور الفطري أنه خير ، بنفس الوجه الذي به يربنا

أن شيئاً ما حق . ولا غرو ، فإن الدور الفطرى يرينا ماهية الله متمثلاً فيها الحق
الاسمى ، باعتباره السكمال بالاطلاق . فالنور الفطرى كنفيل اذن أن يطلعنا
على الخير ، « والارادة - طواعية وبمحض حريتها (لأن هذا فى طبيعتها)
ولكن مع هذا دون أن تخطىء - تتجه إلى الخير الذى تعرف به بوضوح »^(١)

فإن الله بما هو الحق والخير الاسمى معا قد جعل فينا - اذ منحنا القدرة على
ادراك عظمته باعتباره كذلك - ان نعرف الحق وأن نعرف الخير بطبيعتنا
الخاصة . أى بفكرنا وبواسطة النور الطبيعى الذى هو دليل على قدرة فكرنا
على تلقى معرفة حدسية من الله .

(١) الردود على الاعتراضات الثانية - المسلمات .

١٢- المصدر والضمان

(١٢)

المصدر والضمان

وهكذا تصبح فكرة الله عند ديكارت إذ ربطت مفهومه الأسمى بنظرية المعرفة — هي فكرة رابطة الوجود المتصلة التي تتضمن كل شيء ، والتي يجب لكل ما ينبغي أن تكون له حقيقة أن يجد لنفسه فيها مكاناً « فإننى لا أعنى الآن بالطبيعة بالاجمال شيئاً آخر غير الله نفسه أو النظام والترتيب الذى أقامه الله فى الأشياء المخلوقة »^(١).

فحقيقة الجزء أو الواحد إنما تسكون له من حيث إرتباطه بالكل .

وبغير الله لا سبيل إلى يقين عن قوانين العقل ولا ثقة بها ، ولا سبيل إلى يقين عن قوانين العالم وطبيعته ، ولا سبيل إلى يقين عن واقعته .

فالله مصدر اليقين كما هو مصدر الوجود وهو واهب الحق وضامنه ، كما أنه خالقه وباريه .

(١) التأمل السادس .

الأخلاق

- ١ - الخطأ والخطيئة
- ٢ - حرية الإرادة أساساً للمسئولية
- ٣ - الخير والشر
- ٤ - بناء الأخلاق
- ٥ - تقويم وتمقيب

١- الخطأ والخطيئة

- التمييز بين الخطأ والصواب —
- الخطأ من سوء فعل الارادة —
- الخطأ والخطيئة — هل الله
- مستول عنهما — تبرير الله .

١

إذا كان الله هو واهب المعرفة كما هو مصدر الوجود وهو مرتب الفكر ، كما أنه مرتب العالم ، فمن أين إذن يأتي الخطأ في عمليات العقل إذ « بما أن الله لا يخدع ، فمن المؤكد أنه لم يمنح الإنسان ملكة التمييز بين الخطأ والصواب بحيث يخطئ البتة إذا استخدمها كما ينبغي ، ومع هذا تعلمنا التجربة أننا نقع في أخطاء لانهاية لها (١) .

٢

ولكن إذا اعتبرنا الإنسان نفسه مجرد مخلوق محدود متناه في ملكاته وشروط وجوده ، أدرك بسهولة أن ما يقع فيه من خطأ إنما مرده إلى هذا وأنه لا حاجة به إلى ملكة خاصة يمنحه الله إياها كي يخطئ بمقتضاها ، بل يكفيه لكي يخطئ أن تكون خاصة التمييز بين الخطأ والصواب كما منحه الله إياها فعلا أى متناهية غير مطلقة أو كاملة كما هي في الله ونعني بأنها غير كاملة طريقة عملها ومبلغ توفيقها في الحصول على نتائج صحيحة غير مضللة ، لا إنها غير كاملة من حيث طبيعتها إذ هي بهذا الوجه كاملة تماما في رأى ديكارت ، وإلى هذا التفريق يشير ديكارت بقوله « إذا أنا استخدمتها كما ينبغي » فإسألة هنا مسألة وضع نهج لعمل هذه الملكة الكاملة من حيث طبيعتها . . وهذا تبدأ كلمة الاخلاق في الظهور بكل ما للنهج العمل من ضرورة ومن قوة الأخلاق السكامة حيثما كانت بين النظر والعمل فجوة أو هوة .

٣

فإذا كان كال الله وطيبته يئمان ويحيلان أن يكون قد حبانى ادراكا انقص مما ينبغي لى لادراك الحقيقة فى كل أمر قد يسرى مفارقة واتاحما ،

(١) التأمل الرابع .

واذ كان الحكم - وهو رهن الارادة دون غيرها - بغير عيب فى حد ذاته من حيث أن حرية الاختيار المحضة - أى مجرد الاختيار بين حدى شرطية منفصلة - لا يشوبها فى أى نقص بل انها كاملة بحيث أراها مشبهة نظيرتها فى الله ، فمن اين اذن يأتى الخطأ فى احكامى ؟ أمن الادراك والنور الفطرى كفىل بهدايته المكيمة المضمونة بصدق الله وكلامه ؟ أم من الارادة وهى لدى كاملة غير ناقصة ولا شوهاء ؟ لاشك أن النقص لا يأتى من هذه الملكة ولا من تلك كمنوحتين لى من قبل الله الصادق الكامل الذى لا يخدع الالهة . فلا يبقى اذن سوى أن الارادة أو حرية الاختيار - وهى بغير حد عندى كتلك التى فى الله - أكبر وأرحب بكثير من ملكة الادراك التى أعلم وأشعر أنها اقل كثيراً من نظيرتها فى الله ، وان كانت كافية بالنسبة لى كمخلوق محدود غير متناه . (فان الادراك البشرى بغير عيب رغم حده كما أن العين بغير عيب كمحو ابصار . وان لم يكن معنى هذا أنها ترى إلى من غير محدود أو تخترق الحجب والاستار) فاذا لم أحبس حرية الاختيار فى نفس حدود الادراك ، بحيث لا تحكم الا اذا تبين لها الحق متميزا فى الادراك بالنور الفطرى ، ومدتها إلى غير ذلك من الأشياء ، وهى مجرد ملكة اختيار تسوى بين الطرفين ، كان من أيسر الأمور - ولم يتبين لها الحق بعد فيجتذبها إليه بميزته الخاصة - أن تفضل فتختار الخطأ بدل الصواب ، والشر بدل الخير (والادراك يدرك الحق والخير بنفس الطريقة لان لديه معنى الكمال الذى يجمع فيه الحق الاسمى والخير الاسمى) مما يجمانى اخطىء واخر



« ولا شك اننى خيرا اصنع اذ امسك عن الادلاء برأى ما فى شىء متى كان لا يدركه عقلى بوضوح وجلاء كافين ، فإنه من البديهي اننى اخطىء اذا

اثبت ما ليس صوابا ، فانه اذا وافق الحقيقة منه شيء لسكان ذلك صدفة
بمحنة ولما منع هذا اننى أسأت استعمال حرية ارادتى ، لان النور الطبيعى يعلمنا أن
معرفة الادراك يجب أن تسبق دواما حزم الارادة^(١) » وهكذا نعود إلى
الارتباط الضرورى الواجب الاتفات إلى توكيده دواما فى كل احكامنا بين
الارادة والادراك ، وعدم السهو عن أن الارادة ليس لها من الحق فى الحرية الا
كقوة لجوهر الفكر أو النفس ، تقبح الادراك وتنتظر أن يعرض عليها الاشياء
بحيث لا نحكم الا لما يتبدى بالنور الفطرى جلليا متميزا ، وهى بغير هذا تستعمل
حريتها كملكة للاختيار كأنما هى جوهر قائم برأسه ، بينما هى مجرد وظيفة
أو ملكة ، فتجول بذلك فى غير ميدانها الحق : وليس ذلك الا الضلال الذى
لا تنفق فيه الهداية الاصدفة وسنوحا .



فالخطأ اذن تنحصر علته فى مجرد تسرع الارادة وخروجها عن الحدود
المشروعة لها كمجرد قوة لجوهر الفكر أو النفس ، ولما كان النور الفطرى
يكشف لنا الحقائق كلها ، بما فيها حقائق الاخلاق ، أى يبين لنا ما هو خير
كما يبين لنا ما هو حق . ومادامت الارادة هى التى تحكم أى تنحاز لأحدى حدى
الشرطية المنفصلة ، ايا كان الموضوع سواء تعلق بالحق أم تعلق بالخير . . .
فالخطأ فى الحكم اذن خطيئة أيضا ، لأنه يكون مصدر الشر حينما يكون
الموضوع الذى يفصل فيه متعلقا بالخير . بل أن الخطأ خطيئة كذلك
حتى فى المسائل التى موضوعها الحق لأن ضلال الارادة واحد أيا كان

(١) التأمل الرابع .

الموضوع، ولأن الحق والخير لا انفصال بينهما في النهاية، من حيث أن الله هو الحق الاسمي والخير بالأطلاق، جوهر واحد غير منقسم ولا مجزأ .

٦

فالخطأ والخطيئة هنا واحد، لأن الشر أو الفلظ لم يعد مرده بالذات إلى الجمل أو ضعف الإدراك الذي هو سلب ونقص، بل مرده بالذات إلى عمل إيجابي هو عمل الإرادة. فان مثلها هنا اذ يخطئ، — وهي صاحبة الحكم — كمثل للقاضي الذي يفصل في الدعوى قبل أن ينتهي من تحقيقها، وقبل أن يتبين فيها مفصل الحق الذي لا يمدو العدل ولا تمتوره الشبهة من أى سبيل . فبهذا يكون الفلظ خطيئة خلقية ولا جدال، ويكون التوحيد تاماً بين المعرفة والاخلاق، بحيث يكون الحكم في أبسط المسائل العقلية عملاً خلقياً في نفس الوقت وبنفس الوجه .

٧

وهكذا يتبرر الله من أن يكون علة أصابية أو مشاركة في الخطأ والخطيئة، اذ لو كانت علة الخطأ هي الجمل أو نقص الإدراك — كما هو الحال عند سقراط مثلاً — وكانت الإرادة خيرة بطبيعتها لا جبرية لها في الخطأ والخطيئة، ربما أصاب الله من ذلك رشاش لوم لأنه خلق الانسان عرضة للخطأ بحكم ملكة منعه اياها ناقصة بطبيعتها شوهاء الأداء . أما الآن فان الله بمنجاة عن اللوم وهو لا يريد للخطأ الانسان، وانما هو الانسان يسمى استعمال ما أعطى من حرية جزيلة في الاختيار، فيقع في الخطأ والمثار .

٢ - حُرِيَّةُ الإرَادَةِ أَسَاسًا لِلْمَسْئُولِيَّةِ

حرية الإرادة وعدم الاكتراث.
شرط الانتباه — شتان إرادة الله
وإرادة الإنسان — حرية الله غير
مكترثة وحررتنا لا بد مكترثة —
قيمة الإرادة وحريتها في الاختيار.
— فضيلة الإرادة الحقة .

١

ولكن الإرادة بهذا الوجه لا ينبغي أن تحد بأنها عنص القدرة على الاختيار بين حدى الشرطية المنفصلة وإلا انصدمت بهذا الصلة بينهما وبين الحق والخير المدركين بالنور الطبيعى ولقد بهذا ضمان تحرى الخير والصواب وفى العمليات العقلية التى رأينا أنها بنفس الوجه عمليات خلقية بما هى قائمة على ملكة الحكم المختصة بها الإرادة فالإرادة إذن يجب أن تكون جد مكرثة ومنتهية لتبعيتها للادراك ، فكيف بها مع هذا مجرد حرية اختبار ؟

٢

وهذه أم المسائل فى موضوعنا من ناحية الأخلاق لأنه منوط بها التمييز بين حرية الاختيار وعدم الاكتراث ، ومنوط بها كذلك إرتباط الإرادة بالخير والحق مع بقائها مع ذلك حرة تمام الحرية كإرادة الله تماماً ، ومنوط بها أيضاً أن تفسر لنا إندفاع الإرادة - رغم هذا الإرتباط التام بالحق والخير - إلى غير الحق والخير ، فيتخاره على اعتبار أنها بطبيعتها كملكاة اختوار تسوى بين الأشياء أى غير مكرثة . فكان مرجع الأمر كله إلى التوفيق بين الحرية والاكتراث .

٣

ولكن الحرية ليست شيئاً سالباً ندعوه عدم اكتراث ، بل هى قدرة حقيقية وموجبة على التقرير وهذه القدرة لا تعرف بدليل مغاير لذاتها بل ببعض وعينا المباشر لها ونحن نستعملها^(١) فالحرية إذن ليست هى عملية التقرير بل هى القدرة عليه كما تتراءى فى تلك العملية ، « فالإرادة قبل أن تقرر شيئاً

(١) مبادئ الفلسفة - الباب الأول - المادة ٣٩ .

تكون دائماً حرة أى لها القدرة على اختيار أحد العدين ، ولكن ليس معنى هذا انها تكون بذلك دوماً غير مكترثة . . . فشرط الحرية الذى نميزها من عدم الاكتراث هو الانتباه لما يجب أن يصنع أو يقرر ، فإنه متى توفر الانتباه لدى الإرادة انتفى عدم اكترائها وبدأ فيها ميل عظيم لاتباع نور الإدراك لمحض حريتها ، أى بفعل ذاتي منها لا بضغط خارجي عليها ، فلا يبقى لها أثر من عدم الاكتراث ، أو استواء للطرفين .



ولكن إذا كانت حرية الإرادة إنما تكون لما بقدر تحررها من عدم الاكتراث الذى يبدو حرية كاملة سامية فى الظاهر ، بينما هو « أخط أنواع الحرية » فقيم إذن دعوى ديكارت المريضة أن الإرادة دون غيرها هى التى يدرك كلها فى الإنسان حتى أن هذا الكمال ليعدل كمال حرية الله نفسها سواء بسواء ؟ أليست حرية الإرادة الإنسانية إنما تكمل حين يشرق للصور الفطري فتنبين طريقها إلى الحق والحرية بحكم طبيعتها ، لأن فى طبيعتها أن تنعاز إلى الحق أو للتخير متى بدا واضحاً فى الإدراك^(١) . ولا يكون ذلك فى جميع الأحوال التى يطلب فيها إلى الإرادة أن تختار ، فهل حرية إرادة الله من هذا القبيل بحيث تقيد هكذا بمحدود الإدراك ولا ينبغى أن تنفصل عنه ؟



أما من حيث أن الإرادة لإرادة، أى مجرد حرية اختيار بين حدى الشرطة المنفصلة ، فإن إرادة الله فى هذا سواء وإرادة الإنسان . ولكن الله جوهر

(٢) الخطاب « ٤٧ » .

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

واحد كله فعل خالص ولا إنفعال فيه ، ففعل الإدراك وفعل الإرادة والخلق عنده واحد تماماً^(١) . وليس من حق أو خير ، وليس من نظام أو قانون أو باعث من بواعث الخير أو الحق إلا وهو معلول له وخاضع له^(٢) لأنه علة فعلية للخير والحق^(٣) بينما الإنسان يتلقى الحقائق مفروضة عليه خاضعاً لها ، فطبيعة الحرية الإلهية ليست كطبيعة الحرية الإنسانية . أما عن الإنسان فإن طبيعة كل ما هو خير وحق تتمثل له معينة مفروضة من قبل الله فلا يستطيع بعد إذن أن يكون غير مكترث إلا حين يحمل ما للخير وما للحق . ولهذا كان عدم الاكتراث غير مؤائم لماهية (طبيعة) الحرية الإنسانية . أما الله فانه — على العكس من ذلك — هو الذى أقام (جعل) الخير والحق بإرادته من جهة الأزل فهو لا يكثرث لكل ما كان أو ما سيكون^(٤) . فالخير والحق مفروضان علينا بما لهما من ضرورة ، إذ أراد الله لهما تلك الضرورة بالنسبة لنا ، لا تملك معهما تصرفاً ولا من سلطان ضرورتهما تحملاً أو تحوراً . بينما تلك الضرورة التى لهما بالنسبة لنا ليست بموجودة فيهما بالنسبة للخالق لأن الحقائق الأبدية تستمد ضرورتها من إرادته إذ خلقها ، وليس العكس — أى أنه خلقها لأنها ضرورية — بصحيح البتة . فهى فعل حر من أفعال إرادته ، وهى لا ضرورة لها من جهته ، ولا خضوع له لضرورتها تلك التى أرادها لها ، ولكن كل ما لها من ضمان الثبات وهو كاف — إنما هو من ثبات إرادة الله بما هو الكمال الاسمى^(٥) فالحق والخير مفروضان علينا . إذن من الخارج ، والإدراك لاحيلة

(١) خطاب رقم ٤٨ .

(٢) الردود على الاعتراضات السادسة الفقرة ٨ .

(٣) الردود على الاعتراضات الخامسة .

(٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .

(٥) خطاب إلى الأب مرسن في ١٥ أبريل ١٩٣٠ وخطاب في ٦ مايو ١٩٣٠ .

له فيهما ، وكذلك الإرادة لا حيلة لها في عدم الانحياز إليهما متى وقعا لها عن طريق
النور الفطري في الإدراك ، بل بالعكس أنها حينئذ تنعاز إليهما بمحض
طبيعتها الذاتية وبمحض حريتها كقوة لجوهر النفس أو الفكر^(١) .

غير مضاف عليها حينئذ من خارج ، أى من خارج طبيعتها بما هي كذلك
ولكن يجب أن نلاحظ هنا أن الإرادة كان لا يزال لها أن تختار في عدم
اكتراث لأى من الطرفين تختار ، ولكنها بهذا كانت تتجاوز الخير والحق
إلى الخطيئة والخطأ . . . فهي إذن لا تكون غير مكترثة إلا حينما لا يرفع لها
النور الفطري بالحق والخير وتصر هي على أن تتمجّل الاختيار ، فتقع
في الخطأ والعتار ، لأنها بدون النور الفطري الذى موضعه الإدراك - قوة
الفكر الأخرى - عمياء لا بصر لها وقوة اختيارها قوة آلية عمياء لا فضل لها
ولا فضيلة فيها . ومن هنا . . . أى من حيث خارجية قانون الخير والحق بالنسبة
لإرادتنا ، وخضوعه تماما لإرادة الله كان الفارق الكبير بين حريتنا التى يجب
أن تكون مستفيرة بهدى ذلك القانون عارفة به مكترثة له وفي طبيعتها الخاصة
أن تنعاز إليه متى رفع لها بالنور الفطري . . . وبين إرادة الله التى اختارها
خلق حر وإيجاد أصلا وابتداء . فالحرية غير المكترثة في الله مرادفة لكماله ،
وهي في الإنسان غرور وتفاض عن نقص طبيعته وعجزه وخضوعه لإرادة
تملوه ففصلية إرادته أن تسكرت لتلك الإرادة الثانية ، وأن تنقبه تماما
لشريعها التى هي قوانين الحق والخير المتاحة الخاصة بها خلال الدور الفطري
وهي لهذا الاكتراث المركب في طبيعتها تبلغ كمال حريتها ، كإرادة حية .
وقوة لجوهر عاقل ، تعرف الغاية وتضمهرها وتتربص لتحقيقها .

(٢) الردود على الاعتراضات الثانية .

٦

فإذا أدركنا جيداً أن قيمة الإرادة ليست في ذلك الاختيار الآلى بين
 حدى الشرطية المنفصلة ، ولكن في كيفية ذلك الاختيار ، وجدنا إرادة الله
 غير المكتثرة هي هي خلق القانون وخلق الوجود ، بينما اختبار الإرادة
 الانسانية إنما هو حكم وجود لما هو موجود فعلاً - خيراً كان أم حقاً -
 مفروضاً من الله في حقائقه الأبدية خلال الدور الفطرى فمجال إرادتنا مشروط
 بما أراد الله ابتداءً . ومجال إرادة الله غير مشروط بشيء لأنه كلى القدرة
 إطلاقاً لإرادتنا إرادة كشف واهتداء . من حيث إرادته إرادة خلق وشرع
 لما يكون الاهتداء إليه هو عمل إرادتنا وغايتها التى تنبغ بتعريبها وتحقيقها
 غاية كمالها الذاتى من حيث هي مفوطة بالحكم أى بالتقرير ، لا بأى اختيار
 إذ أى اختيار إنما يكون صحيحاً ذا قيمة للقادر دون غيره أن يجعل ما يختاره
 هو الحق والخير ، وذلك ليسر الله وحده بحكم كماله الأسمى .

إذن يمكننا القول بأن الإرادة الانسانية من حيث هي ملكة للحكم ،
 حكم الوجود لما هو موجود فعلاً لا ملكة خلق أصلاً وابتداءً ، لا شبه
 بينهما البتة وبين إرادة الله التى هي إرادة خلق ، وكل الشبه إنما هو في صورة
 الشرطية المنفصلة التى يكون الاختيار بين حديها . . . ولكن من حيث
 قيمة نفس الاختيار وما يترتب عليه ، شتان اختيار واختيار . وشتان
 إرادة وإرادة .

٧

ومن هنا تكون الإرادة هي المسئولة عن الحكم ، ومن ثمت عن
 الخطأ والخطيئة . وعلى هذا يجب للإرادة كى تقوم بمسئوليتها أن تدرك

حدود وظيقتها . وأن تدرك أن سبيل الحق والخير إنما هو عن طريق النور
القطري الذي به يهديننا الله إلى ما جملة منذ الأزل حقا وخيرا ، وأن تدرك
كذلك أنها مجرد ملكة أو قوة للسكر لا جوهر مستقل بنفسه وله حريته
الخاصة ، فتنتبه إلى صلتها بالادراك ، وأن تحزم أمرها على التربص للحق
والخير أن يرفعا لها في الادراك . فالانتباه والحزم الحازم على الارتباط بنور
الحق والخير ، أول خطوة في العمل الخلقى السليم إطلاقا ما دامت الإرادة
هي المسئولة عن الخطأ والخطيئة . ففضيلة الإرادة إذن — بله الفضيلة إطلاقا
لدى الانسان — أن ترتبط بإرادته بالحق والخير وأن تتحررا في الحكم
تحريرا دقيقا في حذر وتخرج ، حتى إذا رفعا لها عن طريق النور القطري في
الادراك لمرئتهما ومضت في إنقاذها بكل قوتها « فما الفضيلة إلا الإرادة
العازمة الثابتة لانقاذ ما نحكم بأنه الخير ، وأن نستعمل كل ما في الإرادة
من لدينا من قوة لاحسان الحكم »^(١) .

وهل الحكم لدينا إلا عمل الإرادة ؟ فتعري الحق والخير تحريرا دقيقا ،
ثم انقاذ ذلك بحزم وثبات هو الفضيلة جمعا ومنعما باعتبارها كيف الفصل ،
بصرف النظر عن الفعل ، أو كيف الفعل الذي يقوم الفعل أيا كان ذلك
الفعل ، والذي بضاده لا يكون تحصيل الحق والخير إلا سنوحا نشكر عليه
الصدقة ولا تحمد له الإرادة والمريد .

(١) خطاب إلى الأميرة الیصابات في ١٨ أغسطس سنة ١٦٤٥ .

٣- الخير والشر

هل الخطأ والشر سلب خالص -
كيف بهما عمل إيجابي - هل يريد
الله الشر - غايات الله غير مدركة!
هل الله مسئول عن غلط الانسان؟
الخير ما أراد الله لا العكس -
سداد إمكان وجود الله وإرادته
الأساس الوحيد للتمييز بين الخير
والشر - معرفة الله لازمة لمعرفة
الخير لزومها لمعرفة الحق -
لا أخلاق كما أنه لا معرفة بغير
معرفة الله معرفة صحيحة أساساً .

أما الخير والحق فبالإدراك يعرفان ، وبالحس أو النور الفطري نصل إلى اليقين في شأنهما على الوجه الذي به ندرك الحقائق الأبدية المضمونة، والتي تضم حقائق المنطق والرياضة والأخلاق وبالتالي كل حقيقة ممكنة متاحة موطنها للإنسان . ولكن ما الخطأ وما الشر في مقابل الحق والخير ؟

هل الحق هو الإدراك الالهي ؟ والخطأ هو الإدراك الإنساني في مقابله ؟ وهل الخير إرادة الله والشر أو الخطيئة إرادة الإنسان في مقابله ؟

كلا ! بل الخطأ أو الخطيئة عدم يقابل الكمال الاسمي ، والإنسان مكانه بين هذين بإدراكه وإرادته بما هو محدود غير كامل ، فهو لهذا مشارك في العدم من بعض الوجوه ، هو بالتالي عرضة للخطأ والخطيئة دون أن يكون لله مشاركة فيهما^(١) .

ولسكن هل الخطأ والخطيئة سلب خالص ؟ أفلم نر أن الخطأ فعل إيجابي للإرادة بأن نحكم في غير موضع للحكم ، أي دون أن يتبين لما الحق عن سبيل الإدراك فمعنى هذا إذن أن الخطأ أو الخطيئة إنما هو تقرير « لا - حى » و « لا - خير » على إنه الحق والخير ، إقرار لا موجود على أنه موجود ، فهو إحلال للعدم محل الوجود ، وإحلال سلوب محل وجودات وهذا الإحلال نفسه هو العمل للخلق ، وهو هو عمل الإرادة الإيجابية ، وهو هو الخطأ والخطيئة ، فهما إذن من جهة الإرادة عمل إيجابي ، ومن جهة الوجود - أي باعتبارهما الضلوع والشر في ذاتيهما - مجرد سلب أو عدم .

(١) التأمل الرابع .

٣

ولكن « ما دام الله كاملاً ، فلا بد إذن أن تكون صمته كاملة في جميع أجزائها ، وما دام ثابتاً أفى أخطيء كما خبرت ذلك بالتجربة ، ومؤكد أن الله يريد الأصلح دائماً ، فهل معنى هذا أنني أستطيع الخطأ خير من أنني لا أستطيعه^(١) .

وقبل أن استطرد أرى من الحق أن نلاحظ أنه كان خيراً لا يكرت أن يقول : مؤكد أن الأصلح دائماً هو ما يريده الله لا « ان الله يريد الأصلح » ، فان هذا أكثر تمشياً مع منطق مذهبه الذي يقرر أن لاخير ولا حق إلا بإرادة الله أن يكونا كذلك ، وبغير إرادته لا وجود لحي ولا خير . وأن تو كيد هذا المبدأ كفيلاً إذن أن يضع المسألة في ضوء جديد ، بحيث نرى أن ما أراده الله فعلاً - وأن بدا لأنظارنا الذاتية ناقصاً - إنما هو الأصلح قطعاً . فيعتبر الله من اللوم ، وتوضع الأخلاق - من حيث أساس التمييز بين الخير والشر - وضماً متماسكاً مع بقية المذهب ومع جمع ما قرره في هذا الأمر في كل موضع آخر من كتابه كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك في أكثر من موضع .

وبهذا الوجه وحده - أى باعتبار أن الخير ليس إلا ما أراده الله ، يحق لنا أن نقول (بغير تشكك ولا سخرية) كما قال ديكارت « أليست غايات الله غير مدركة ؟ فلا ينبغي أن نحكم على أعمال الله باعتبار جزء منها هو طبيعتنا الخاصة ، بل باعتبار الكل ، فما نحن الا ذرة ضئيلة من خلقته^(٢) »

٤

فالسؤال الذى يختلج على شفتى المرء هنا هو « أليس الله مسئولاً بعض

(١) التأمل الرابع .
(٢) التأمل الرابع .

الشيء لأنه خلق الإنسان ذا إرادة موضوعاتها — كالمسكة للاختيار — لا حد لها ، بينما إدراكه كليل محدود وأنواره العقلية ضئيلة كابية ؟ فهل الله بهذا يريد للشر — أم هو لا يريد له — ولكنه يسمح به فقط كما يقول أهل الكشافة ؟ .

والجواب أن معرفة الله معرفة حقة ، وكما سلف بسط السبيل إلى ذلك ، يحملنا نوقن بأن الخير ما صنع الله لأنه الكامل إطلاقاً ، ولأن غايته أسمى من مداركتنا ، فهذا هو الخير أصلاً ، وكل ما عدا ذلك فليس كذلك وإن بدا خيراً لمقولنا المحدودة . فالله غير ملوم إذن إذ خلق لنا إدراكاً نحس به قليلاً وحرية نخبرها في حد ذاتها واسعة ضئيلة ، وإنما هو قد آتانا سداداً إمكان بأن نحصر الحكم فيما نقيينه — مهما قل ونذر — كحق بين بالنور الفطري ، فهنا ، وهنا فقط نجد طريق الحق والخير ، وفي تحزى ذلك بدقة وحزم تقوم للفضيلة كلها ، وفي تجنب ذلك أو تفكبه للخطأ والخطيئة كلاهما .

فإنه إذن ليس مصدر الشر ولا هو يريد له ، ولو أنه أراد — جدلات لما كان شراً ، لأن حد الخير أنه ما أراد الله ، ولا سبيل لنا إلى معرفة إرادته إلا عن طريق ما يكشفه لنا للنور الفطري — على أنه كذلك — في الإدراك .

٥

فمعرفة الله فقط تستطيع أن تركز إلى التمييز بين الخير وما يبدو للمعجّلان خيراً بينما هو ليس كذلك — أى شر — لأن الخير دائماً كحقيقة أبدية وقانون أزلي ثابت صنع الله ، فإذا اختارت الإرادة شيئاً سواه على أنه الخير ، كان ذلك غير الخير فعلاً ، أى كان شراً .

٦

وبغير معرفة الله معرفة حقيقة ، لا يكون لدينا ذلك الضمان الثابت
الأكيد للخير والعق ، ولا يكون هناك مقياس ثابت مضمون ، نعرف به الخير ،
من جميع ما يترادى لنا على أنه الخير من وجهات نظر مختلفة . فبغير الله لا ضمان
لليقين وثبات العق ولا ضمان للخير وللإيمان به وبثباته ، بل ولا ضمان لجرد وجود
العق والخير أنفسهما أصلا .

وإذا اعتدنا إلهما عن غير طريق الله وضمانه لسكان ذلك عرضا ،
ولما كان الإيمان بهما قائما على أساس ركين ، بل كان ذلك هو النقد المزيف
الذي قد يحوى نفس المعدن وبمقداره الصحيح ، ولكنه لا يحمل طابع
صورة الملك أو توقيمه الذي يعطى اللقد قيمته والشقة به في الأسواق . وقيمة
الفعل الأخلاقى ليست في الخير الذي تصل إليه عفوا ، بل في كيفية الفعل
وفي معرفة علامة الخير المميزة له سلفا بمحت ترفض كل ما لا يحمل هذه
العلامة بغير تردد ، فالوعى للخير وعلامته هي النهائية التي تحمد لها الإرادة ،
كما أن وعى اليقين وعلامته هي كل قيمة اليقين لدينا ، وليس شيء من ذلك
بممكن بوجه ثابت مضمون إلا عن طريق الله ومعرفة كاله وصدقه كما أسلفنا
في موضعه^(١) .

٧

وهكذا يكون الخير ليس ما تواضع الناس عليه من أمجاد وتشريفات
ومفانم خارجية أو لذات حسية ، فليس الحس ولا العالم مصدر الخير ، بل
هو الله يحمل الخير أصلا ، بارادته الثابتة الكاملة ، منذ الأزل ، ويجلو لنا

(١) مجموعة آدم وثانيى — المجلد الخامس ص ١٣٣ .

إرادته السامية خلال النور الفطرى « الذى هو دليل على قدرة روحنا على
تلقي معارف حدسية من الله^(١) » .



فالنور كالحق — يدرك كما ندرك كل الحقائق الأبدية بالحدس أو النور
الفطرى . وضمان ذلك قائم فى الله وصدقه ليس غير ، وبغير ذلك يبطل
قيام المعرفة كما يبطل التمييز بين الخير والشر كأساس للاخلاق ، وكمحور
للفضيلة تقوم عليه وتتجراه فى اتجاهها نحو الخير بمعنى الكلمة .

(٢) راجع فصل « المعرفة المضمونة » فى باب المعرفة ،

٤- بناء الأخلاق

ما الفضيلة - الله والعلم والأخلاق.
هل تكفى أى معرفة لله لقيام
الأخلاق بعد قيام العلم؟ - طريقان
وصواء السبيل - المعرفة الحقة
لله دون غيرها سبيل الفهم والشجاعة
الفاضلة - المعرفة الحقة والمحبة
الحقة - البطل الديكارتي -
سياسته لإرادته ولإنفعالات نفسه.
نظره إلى الله وإلى الناس -

١

إن فضيلة تقوم على تحقيق الإرادة لعين ذاتها وصميم طبيعتها الداخلية ،
وهي أنها ملسكة للجوهر لاجوهر ، وأنها قينة أن تحزم أمرها - منتبهة - على
تحرى الحق والخير كما يبدو أن في الإدراك الواضح التميز ، لمى فضيلة تقوم على
علم الفكر لذات نفسه ، وعلى تعمقه في ذلك العلم إلى أبعد الأغوار .

٢

وإن علما يقوم على الحدس أو النور الفطرى دون غيره بحيث يضمن الله
صدق الحدس وصدق النور الفطرى الذى عليه يقوم الحدس ، لمو علم يقوم على
معرفة الله وعلى الإيمان به ، بحيث يبطل العلم وتبطل الفضيلة بالقالى - لو أنهار
الإيمان بالله أو لو امتنع طرفه عين .

٣

ولكن أتكفى أى معرفة لله لقيام هذا العلم الراسخ الكفيل باقامة
الإخلاق على هذا الوجه ؟ فان معرفتنا بذات انفسنا ومعرفتنا بكمال الله مجرد
معرفة سطحية كفيل أن يشمرنا بنقصنا ازاء كماله ، وبضعفنا اذ وهبنا ادراكا
محدودا لا يأتى مطالب الحكم السريعة المتتالفة ، وإذا كان هذا هو كل
محصولنا من معرفة كال الله ومعرفة طبيعتنا الخاصة فانه كفيل أن يذهب بنا
مذهب السخط والتمرد والثورة الماتية الموجه ، ولسكان ينسنا محل لذلك للشاهر
الذى ينادى الله في ثورة سخطه بما نادى به احد الشمراء « زبس رب
الارباب » قائلا .

« أى خذ في طليق من حجا تدعوه أن يسكن دالى المدى
لا يطيق الفوز مما يرتجى بسوى الصخرة تبقى ابدا ؟

لم لم يجعله أوفى موردا

يدرك الغاية من كل كمال ؟

- وكمال المنقص النقص محال !

أفليس الله قد خلق الإنسان قاصر الإدراك خافى الانوار ، واسع الإرادة مطلق الاختيار ، فسكأنما يفرربه ويدفعه إلى المزالق ومواطن العثار ؟ ألم يك يستطيع - وهو الذى لا حد لارادته - أن يجعله كامل الإدراك كما هو مطلق الارادة فيجعله إن لم يكن خالفا مثله فنيا إلى الخالق من مراتب الكمال والسداد ؟



أجل ! أن مجرد معرفة العالم في حد ذاتها ، ومعرفة النفس في حد ذاتها أيضا ومجرد معرفة كمال الله بالنسبة لنقصنا المعروف المحسوس ، كفى أن يجعلنا نشور مع هذا الشاعر ونلحن قضاانا ، اذنشمر بدمم التساقق بين عقلنا وارادتنا ، ونشمر بمجزنا وضئالتنا بالنسبة للكون الكبير . وإن لم تذهب بنا الثورة والحق هذا المذهب الصريح ، فانها قيمة أن تذهب بنا مذهبنا متطرفا آخر هو الازعان والتسليم ، وللعزوف عن الحياة التى يسودها هذا القدر الذى لم ينصفنا ، فننصرف عن البعض الذى اتيج لنا مادام قد ضمن علينا بالكل ، مغالبة منا للقضاء وانتقاما لجريح الكبرياء ...



ولكن المعرفة الحققة لله وحدها باعتباره جوهر الكمال الاسمى (١) -

(١) وهذا يعود بنا إلى أهمية فكرة الجوهر في معرفة الله ، لأن معرفته أى معرفة أخرى لا تكون لإقامة الأخلاق ولا العلم .

وتعمقنا في ادراك ذلك ، كفيل أن يهدينا سواء السبيل وذلك من جهة واحدة :
هي تأكدنا أن الخير والكمال ليس مقياسهما وجهه نظرنا الخاصه ،
فالتخير اطلاقا هو ما اراده الله ، لأن الله وحده هو المطلق ، وارا دته وحدها
اذن هي المطلقة ، بينما وجهات نظرنا كأجزاء في مجموع خليقته لا يمكن أن
تكون الاجزئية وغير مطلقة . ونسبة الكل إلى الله متساوية بحكم كماله
ولهذا كانت حريته حرية عدم اكتراث ، فالتخير أو الحق اطلاقا ما اراده
فعلا ، مهما بدا لنا ناقصا من وجهة نظرنا وأنه كان من الممكن أن يكون أكمل
واحسن . فاذا وعينا ذلك وعيا تاما ، ووضعناه نصب افكارنا على الدوام ،
لم نأس على أنه خلق فينا هذا البقيس أو العبد لطبيعتنا الذي كان يوغر صدرنا
قبل أن ندرك حقيقة السكمال الالهى ادراكا كافيا ، بل أننا لنقلب من السخط
إلى الشكر له ، لأنه أتاح لنا طريقا للفضيلة مفتوحا مطروقا لنا نسلكه إذا شئنا
فلا تضل السبيل ، وبهذا يتحقق أنه لاسبيل إلى الحق والخير الا عن
طريق الله . . .

٦

فمعرفة الله الحق وحدها هي الكفيلة أن انظر لما يتكشف لى من عظمة العالم
ونظامه نظرة المعجب المقر بالاجلال طواعية ، العارف لمكانه الضئيل من هذا
الكون المترامى فلا امتلاء ثورة ، بل تملؤنى معرفة قدرة الله لإجلاله ومحبة
لخليقته تبعا لمحبتة ، وحرصا على انفاذ مشيئته وسنته في هذه الخليقة ، فأروض
نفسى على تحرى الخير والحق ، ولا يسوؤنى ما يحدث لى شخصيا . لاننى ادرك
اننى مجرد جزء ضئيل من الكل ، بل ويسرنى أكثر من نفعى الخاص أن
تنفذ مشيئة الله في خليقته ولو ذهبت انا ضعيفة في سبيل تلك للغاية .^(١)

(١) خطاب في ٦ أكتوبر سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة اليصابات .

٧

وهنا يبدأ البطل الديكارتى في الظهور ، وأنه لبطل قارقه تردده وحلت
الشجاعة في نفسه محل التردد ، فأضحى « وطيء المزم على انفاذ كل ما يراه
خييراً ^(١) » وهو يدرك أن « حرية الاختيار هي اسمى مالدينا من اللواهب ،
وأن إحسان استعمالها هو بالتالى اعظم خير ممكن لنا وأنه الصق خيرات بنا
وأهمها ^(٢) . ولكن « قوة الروح لاتكفى وحدها بدون معرفة الحق ^(٣) »
فيجب إذن أن نتقنه الارادة وتسمى بكل قوتها للحصول على الحق والخير
ذاتهما عن طريق الادراك ، وألا تحكم بغيرها ابدا ، فمتى بدوا لها اندفعت بكل
قوة لانفاذها ، وليست للفضيلة الا هذا دون غير ^(٤) . وبمعين على هذا أعانة
فعالة اللعجاء إلى تكوين العادة الفاشطة التي تجعلنا نتذكر الخير والحق
الذين سبق ادراكهما بيقينا عند ما تعود مناسبتهم ^(٥) .

٨

ولكن الإنسان ليس روحا خالصا ، بل له جسم أيضا والكائن
الاخلاقى فى الإنسان موضوعه هذا المزاج المعجيب من الطبيعتين المتباينتين :
النفس والجسم . وأن النفس أو الروح حالة فى الغدة الصنوبرية (كذا) حيث
تنقل للنفوس الحيوانية إليها تأثيرات الجسم وانفعالاته ، كما تنقل منها إلى الجسم
أوامرها وانفعالاتها التي تجعل الإنسان يبدو عليه كجسم صدى ما يدور فى نفسه

(١) انفعالات النفس — المادة ١٧١ .

(٢) خطاب فى ٢٠ من نوفمبر سنة ١٦٤٧ إلى هانلو .

(٣) انفعالات النفس — المادة ٤٩ .

(٤) خطاب فى ١٨ من أغسطس سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة اليسانبات .

(٥) خطاب فى ١٥ من سبتمبر سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة اليسانبات .

وأن كان القدامى (والرواقيون على الخصوص) قد دمنوا إنفعالات النفس ، إلا أن ديكارت العالم والرجل المشبوب الحس ، لا يجدها نقمة ، بل على العكس انه « لا يرى داعيا ألا تسكون عين حركات النفوس الحيوانية المقوية لفكرة عند ما يكون أساسها خبيثا مقوية لها عند ما يندو أحاسها طيبا » ^(١) . وأن لهذه الانفعالات لفائدة ، إذ تسرع بجسمنا إلى التكيف حسب حاجات الساعة ومستلزماتها ، « فهذه الانفعالات طيبة كلها بطبيعتها ، وليس علينا إلا أن نتجنب سوء استعمالها ومغبة اندفاعها . » ^(٢)

وعلى هذا يتأتى لنا أن نصل إلى التوافق بين طبيعتي الإنسان ، بأن نخضع الأخس منهما للأسمى . أى الجسم الآلى للنفس العاقلة الحساسة الريدة ، بأن نفصل بين حركات الدم والنفوس الحيوانية في ذاتها (مما لا سلطان عليه في حد نفسه وبين الأفكار التي اعتمد ارتباطها بها » ^(٣) « كما أنه يجب مراعاة أن الأفكار الفاضلة يمكن ألا تحدثها النفس وحدها ، ولكن كثيرا أيضا ما يحدث أن تقويها بعض حركات النفوس الحيوانية ، فتفقد هذه الأفكار من أفعال للفضيلة ومن إنفعالات النفس في الوقت عينه » ^(٤) .

٩

وبهذه الجاهدة ، بحيث لا تسيطر رغبات الجسد على النفس فتسخر إرادتنا لها ، بل تصل إلى إستخدام انفعالات النفس عن طريق النفوس الحيوانية لتقوية ما نريد من الأفكار بقوة إرادتنا ، تكون الإرادة قد تخلصت من

(١) انفعالات النفس — المادة ١٦٠ .

(٢) انفعالات النفس — المادة ١٦١ .

(٣) انفعالات النفس — المادة ١٦١ .

(٤) انفعالات النفس — المادة ١٤١ .

مضللاتها وموزعات إنقيابها وجهدها ، ليتجه إلى الإدراك تتبين فيه الحق والخير بمعنى الكلمة لتحكم بهما وتنفيذهما بكل ما اكتسبت في المجاهدة من قوة وسعبد ذلك الجسد مروضاً حينئذ لطاعتها .

١٠

وأن هذا السيد السمح Générux - فهو قد صار مع البطولة سمحاً بفضل معرفته الحقبة لكمال الله - ليرى إرادة الله قبل كل شيء فيقدسها ، ولا تعود إرادته إلا واسطة صغيرة لتلك الإرادة الكاملة ، فيقدر نفسه حق قدرها^(١) ، وأن من أهم عناصر الحكمة أن تعلم كيف ولماذا يجب أن يقدر المرء نفسه أو يحقرها^(٢) ، فهو يدرك ما بينه وبين الله من شبه من حيث الإرادة - التي باحسان استعمالها يعرف الحق والخير ، أى يستطلع على إرادة الله الكبرى ، ويكون له أقصى كمال متاح للبشر . - ، وأن ذلك لجدير أن يحمله يمتاز بهذا وأن يفال في العرص على دوام التمتع به ، ولكنه سينخر أيضاً أنه كثيراً ما أخطأ وعثر لأنه لم يحكم استعمال هذه النخبة الكاملة في حد ذاتها ، فيدرك نقصه في حد ذاته ، ولكنه يعلم أن الخير ما أراده الله فحسب ، فلا يحقر نفسه أو يشعر بالعزلة ، بل يدرك فقط أن معرفته قدر نفسه يحسب ألا تنقلب احتقاراً لنظرائه ، ، لأنه هو أيضاً واقع في الخطأ والخطيئة ، ولأنهم يملكون أيضاً نظير ما خبرناه داعي اعتزاز وتقدير لأنفسنا^(٣) .

١١

وهكذا تردنا معرفة الله الحقبة والإيمان به كجوهر كلى السكال ، إلى روح

(١) انفعالات النفس - المادة ١٥٣ .

(٢) المرجع السابق - المادة ١٦٢ .

(٣) انفعالات النفس - المادة ٨٣ .

من المحبة والتسامح ، تزيد بالممارسة الدائبة والتمود، حتى تصبح ألفة له وحبا ، فلا نحب انفسنا لأننا نشبهه من جهة فقط ، ولا نحب الناس فقط لأنهم يخطئون مثلنا فنعذرهم و « نفهم » أخطاءهم ، بل نحبههم أيضا لأنهم مثلنا ذو صلة بالله .. وبهذا نتخطى وجودنا الفردى ونقصنا إلى أفق الكل المتراعى ، وإلى السكامل بالاطلاق ، فيصير النقص لدينا لا مقبولا مجرد قبول، بل مفهوما ومدركا وراء كمال الكل ، وكمال الصانع المدبر . وهكذا تنقلب الثورة على القدر إدراكا « للمعناية » التى تندمج فيها ضئالة إرادتنا الفردية الصغيرة ومصائرنا المحدودة ، لتكون التوافق الكلى الشامل الذى هو كمال النظام وتتمام إرادة الله^(١) .

١٢

وإن حبنا لله حينئذ ليكون أكبر بما لا يقاس من حبنا الذى نخبره لأى كائن كان . وليس من الضرورى أن نتخيل الله كى نحبه ، بل يكفى أن ندرك تمام الإدراك كماله (أى أنه جوهر السكامل الأسمى والمطلق) حتى يجذبنا ذلك إلى حب من هو القدرة الكاملة والحكمة السكاملة والعلم السكامل ، إذ هو موجودنا . وواهبنا المعرفة ، وحافظنا بعنايته . وهكذا نصل إلى أن نحبه بكل إرادتنا فتمنى تمام مشيئته ، ولا نشهى شيئا سوى هذا .^(٢)

وبتمام القضية تتم لنا الحياة فى غبطة دائمة^(٣) ، لأننا سنتوخى الخير، وسنرى خالف جميع الصروف الخير المطلق باعتباره إرادة الله التى غدت أعز علينا من ذواتنا المحدودة اللغائية .

(١) خطاب فى ٦ أكتوبر ١٦٤٥ إلى الأميرة اليصابات .

(٢) خطاب فى أول فبراير سنة ١٦٤٧ إلى شانو .

(٣) خطاب فى ٤ من أغسطس سنة ١٦٤٥ وخطاب فى ١٨ أغسطس سنة ١٦٤٥ إلى

الأميرة اليصابات .

تقویم و تعقیب



بقاء شامخ فيه صوفية وفيه شاعرية

وديكارت رجل مشبوب العاطفة متوفر الحس متوقد الحماسة ، وهو
مخلص صادق أمين لذات نفسه ، ولا ينكر انفعالات النفس ولا يستنكرها ،
ولكنه يبقاها بعد أن يطهرها . . . لأنه يدرك أن العاطفة لها في أغوار الطبيعة
الانسانية مآرب خفية أهمق من أن تلغى برأى أو مذهب في الفلسفة أو
الأخلاق .

فهو لا ينكر شيئاً من الكل ، ولكنه يحفد الكل لغاية الكل ،
ويتجه بمدة نفسه جميعها إلى غاية الغايات في عاطفة عقلية ، هي الفلسفة ، وهي
الشعر ، وهي الصوفية .

أنه يحمل من معرفة الله أساساً لمعرفة العالم ، وأساساً للحق والخير إطلاقاً ،
ومحوراً للفضيلة ، ثم قطبا تتمجه إليه النفس ، بمدة كل عناصرها ومدرية على
« الإتيار » والطاعة — بدافع من حبها وعرفانها لمصدر الوجود وواهب
المعرفة وبارى الخير بإرادته الكاملة .

وأن هذا الاتجاه ، هذا الكفاح ، هذا الزحف العظيم للنفس الكاملة
التجديد ، هو رباط الفاني المحدود بالكون الممدود ، بل الحقيقة الأبدية الوجود
التي هي في عين الوقت إرادة الخير وإرادة الوجود .

وأنه ليحتمى في الله من الشك ، كما يحتمى فيه من تمرد الوثني الذي ينكر
المعجز ويسخر بالخير والشر جميعا ، كما يحتمى من تسليم الرواق الذي إن
هو الا ثورة مقلوبة وسخط تخفيه الكبرياء . . .

أنه ليجد في الله امتدادا للمحدود من طبيعته ولانفاص من قدرته ، وركنا
يستطيع منه أن ينظر إلى ما يجري في الكون وانفسه — لا تأثيرا ولا مستسلما
كمسكر أو تأثر — بل متجاوزا بوجدانه وعقله جميعا حدود ذاته إلى غير
المتناهي ولا المحدود ، في كبرياء ظافر ، حتى حين تحطم العاصفة الجائحة ذلك
المبتسم الجسور ، الذي ربط بين إرادة الأقدار وإرادته ، إذ جعل من إرادته
جزءا ذا سبب بالإرادة التي تسير كل شيء وتسخره إلى غايتها ، بعد أن
ظل الإنسان مسخرا للأقدار يعانيتها ولا يفهمها منذ غابر الأزمان .

٢

فعلى صخرة معرفة الله والإيمان به ، وعن طريق حبه والوفاء في ذلك
الحب ، يقيم ديكارت بقاء للفضيلة والأخلاق ، هو بناء الحكمة الإنسانية في
أرقى ذراها العالية ، بحيث تقسامي على نفسها ، بل على العاني من صروف
أقدارها ، فتعمل عبء نفسها متجهة في جهد إرادى حر متصل نحو ذلك
الكمال الأسمى متجربة سبيله حتى تتمثله وتألفه ، غير ملقية تبعه المعجز
فيها ظلالا على كماله ، بل جاعلة من المعجز مراقبة إلى الكمال ، ومن مهاوى
الهلاك حافظا إلى بلوغ ذلك الشأى البعيد .

٣

وإذا لحق هذا — من جهة الله — ما قد يحمل البعض على التمرد ،
إذ يحس بذاته وطبيعته وقد ضحيته في سبل كمال الكمال الذى لا يشهده
هو ، فأناية يكسر من حدتها الإيمان بجوهر الكمال الأسمى دون غيره
إيمانا يطفى على هذا التمرد وعلى قصور الإدراك ، بحيث ينقلب تمرد المنكر
المستفكر جهادا يزوده الالباء بزاد من الإحساس بمظم قدر الكمال الذى

يصل إليه الإنسان كلما كثرت من حوله المآثر والشراك ، فإن النزوع إلى
الكمال رغم هذه المزالق كلها لا شك أسمى وأجل : النزوع إلى الكمال كأنه
مطلب ميسور رغم تمام الشعور بالنقص والضعف ، ورغم تمام إدراك بعد
الغاية ووعورة السبيل ، هو أتمن من الكمال المدرك دون طلب ودون نضال .



فالفضيلة هي هذا الجهد المتصل لإدراك الخير الأسمى الذي هو الحق
الأسمى ، ودوام تحريره ثم الفناء فيه . والنظر حينئذ إلى العالم وما يجري فيه ،
من سانح أو بارح نظر المؤمن بوجود لذاته وراء كل هذه الظواهر ، ولغاية
لإرادته - التي اتصلت بالإرادة الكبرى - وراء هذا الوجود المحدود .



ولأنه الجهد كريم ، جدير بانسانية كريمة معتزة بحريتها وبانسانيتها ،
غير راضية دون الكمال مطلبا وإن هان جهدا وسهل منالا : جهد يتمثل
فيه الجوهر الإلهي أساساً للمعرفة الحقة وللخلق الحق ، وصخرة تحتمى الإنسانية
بها من زعازع الشك وأنواء الفوضى والتخاذل والإنحلال .

نظمى لوقا

مصر الجديدة

رقم الإيداع بدار الكتب ٣٦٧٣ لسنة ١٩٧٢

الطبعة الفنية الحديثة
٩٠ شارع الخليفة بالحيات ٨٦٥٨٧١

Bibliotheca Alexandrina



0395699



مكتبة الإنجلو المصرية

Thanks to
assayyad@maktoob.com

To: www.al-mostafa.com